# 芚厂治學類藁

金兆梓著



中華書局印行

金兆梓著

# 芚厂治學類稿

中華書局印行

# 自序

這裏所收，都是我六十歲以前所作的文字，因恐散失了，纔蒐輯起來彙訂一下。其中大多數已散見於各大雜誌，也間有不曾發表過的。這些文字，有寫於我第六十歲這一年的，也有寫於四十年前當我二十歲左右的。當然四十年來，我再懶也不會止寫了這幾篇文字；就是已經發表過的也還着實有些不曾收入。所以這裏所收的，當然經過一番選擇的功夫。

我選擇的標準，是單看文中有沒有我個人的見解在。講到我的見解，當然不敢自以為有什麼眞知灼見，我只是率直地表述我個人的偏見罷了。這我不是客套，可也不是心虛，因為旣名為「見」，卽不能無「偏」。當我們對事物有所思惟時，我們的思惟機構就像一架攝影機，而我們也就是攝影師。尋常攝影師攝影，必從景物的一隅，取了一定的角度，纔能攝得影來，這就叫取景。像這樣用取景的方法去攝影，自然無法將那景物的全貌攝入鏡頭。卽有人想從景物的各方面，一個角度，一個角度去攝取，可是當從幾個角度攝下來的時候，因地與時的不同，那景物的地位光線就不能無變動，是否能攝取其整個的全貌也就大成問題。景物且然，何況變動不居的特性遠複雜於景物的事物。荀子解蔽篇說：『夫道者體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人觀於道之一隅而未之能識也，故以為足而飾之。』一隅固然不足以舉道，但道體旣盡變，經過各角度的思惟後，當然已無復舊觀，又有誰能見其全貌；況思惟者所處之時地有所局限，必有所蔽，未必能從每一角度一一去思惟，自然只能從若干角度加以觀察與思惟而以為足，原不必限

於「曲知之人」。倘有人焉，自以爲其所見已可舉道之全，我以爲其人非愚則誣。荀子天論篇說：『愼子有見於後，無見於先；老子有見於詘，無見於信；墨子有見於齊，無見於畸；宋子有見於少，無見於多。』這都是只見一隅而不見全貌的往例。其所以不能見全貌，即因有所蔽，所以荀子在解蔽篇也曾說：『墨子蔽於用而不知文；宋子蔽於欲而不知得，愼子蔽於法而不知賢；申子蔽於勢而不知知；惠子蔽於辭而不知實；莊子蔽於天而不知人。』荀子能道此，難道荀子就無所蔽了嗎？這也未必，由今視古，我們何嘗不可說：荀子有見於僞，無見於性。所以見之不能無偏，是任何人所不能逃避的事實。我何人斯，敢說能無所蔽而見其全嗎？倘有人焉，述所見而自以爲能見其全，要想天下人相率而一同於己，我以爲其人非癡則妄。

當然有話要講，纔借文字來表達，所以文字不能無內容。我不能說我所不收的那些文字，都是些羌無故實的廢話，或都是掉弄筆墨的文字遊戲。可是內容並非即見解，并也未必便說得上是偏見。就是有所見了，或則人云亦云，或則所見幼稚，經過自己一番審閱，當然沒有保留的必要。其中也有可說是有創見了，但因發覺前人早已先我而見到了，在我雖是暗合，可是既已與前人暗合了，也就不必再作踐紙張油墨了。還有自以爲有所見了；就一己的學力所及也不曾見到有與前人完全暗合了；但因見得有些模糊，寫下來的文字也有些如可象，如不可象，如可知，如不可知，連自己也有些倘恍迷離，又何必留下來眩惑人呢？凡這些我就一概摒而不收。

我不敢說這裏所保留下來的文字，都沒有上述這些情形，但是自己選擇時的標準是這樣的，合不合這標準，那是限於我的學力，是要請讀者原諒的。我這一輯文字既以此爲標準，當初本想定名爲「存見錄」，意原在將自己治學時那一瞬間之所見，輯而存之以備異日之考驗，所以前後見解不同的文字也有留下來以爲考驗之資的。後因這一名，究竟有點誇張，因更名爲「治學類稿」。我以爲將前日之所見作爲異日治學之考驗，正是進一步的治學方法；幷且借此還可求教於讀者，希望隨時得到糾正，隨時學習，或可更期由這些一偏之見而逐步借他人之視域以增加一己之視域，庶可求得能近於不可必得之全。

著者識中華民國三十七年六月

# 芚厂治學類稿目錄

專論類……一三五



考證類……二四三

雜文類……三九五

# 芚厂治學類稿

## 通論類

### 道德論上（原刊新中華復刊第六卷第一期）

#### 一　前言

「講道德，說仁義，」這兩句話，在如今這年頭兒，一提出來，大概就會令一般人，尤其是所謂有血有肉的人，感覺到腐氣冲天，不免掩鼻而過，以爲舊尸骸又要還魂了吧！

確實「道」「德」「仁」「義」四個字，早已給一些假仁假義的假道學僞君子們搬弄得成了「說說能了」的口頭禪；再加上一些頭巾氣的篤古君子們，看見人心風俗有變遷，絕不顧到社會意識是跟着變動不居的社會而變動的，一相情願地想執古方以求治，治不了便只好長歎一聲「世風不古」也就算盡了人事了。這樣講道德，在理論上本已講不通，而歷史上，這四個字又給一些僞君子或眞迂腐的人們來用事實證明道德仁義之不濟；例如宋襄公打仗講仁義，事實上却敗於楚國；孔光、張禹之徒以道德仁義爲天下師，而事實上却依阿取容，附外戚以獵高位；甚至神姦如秦檜，也自顏其所居之閣爲「一德格天」；其他委瑣小人，元惡大憝，嘴裏誰也有幾句道德仁義的話以自文其奸惡。「道」、「德」、「仁」、「義」從此遂

爲天下僇。這又何怪那些有血有肉的人一聽見這四個字便要掩耳而疾走。

那末我如今爲什麼倒又不怕惹人討厭，再來哆口講道德，搖唇說仁義呢？這有我的一個動機：第一近幾年來，人無賢不肖，無不疾首蹙額於社會道德的墮落，起先還只聽見人家在口頭上說說，最近也有認爲是目前的一個大問題發爲文章來討論的了。可惜討論這一問題的人，一部分是不但沒有脫出古先聖賢的道德觀，而且還將道德來說教，只認爲人們應當這樣做而已，從不知說到人類社會爲什麼必須有道德；還有一部分，却根本否認古先聖賢的道德觀，以爲舊道德只適宜於封建社會，如今既要剷除封建社會，必須先行剷除這種社會意識，卽舊道德觀。這樣的討論法，是站在兩個絕不相容的立場上來從事作戰的論爭，永遠走不到一塊兒去的。這樣便只好永遠舌劍脣槍作戰下去，於問題本身怕是不會有一天得到解決的。

講到立場，我是毋寧同意後者，但是後者的持論，或者是情感作用在作祟，或者意識雖正確而分析未透澈，總覺得還嫌籠統一點；而且說來說去，總不外將『社會變了，社會意識也應該跟着變』一個原則來搬演一番，問題本身還是不能因之而解決。所以如此，我以爲還是應先從道德本身上做點分析功夫。因爲大家說來說去，都還只說一個「應當如何纔是道德」，似乎沒有說到，「道德究竟是什麼」，「是怎樣產生的」、「社會生活何以要有道德」，「道德何以會墮落」，「道德何以要跟着社會而有變」，「應該怎樣變」。我如今想試試看，對這一連串的問題做一個綜合的解答，供熱心這道德問題的討論者做一個參考。不過我在此得預先聲明一下，我不敢說我的解答完全是對的，只是我個人的看法罷了。

## 二　道德究竟是什麽

什麽是道？經籍中的解釋很多，我這裏鈔錄比較習見的如下：

易繫辭上傳：『一陰一陽之謂道。』

同　上：『形而上者謂之道。』

禮記、中庸：『率性之謂道。』

禮記、表記：『道者義也。』

管子、君臣：『順理而不失之謂道。』

管子、正：『無德無怨，無好無惡，萬物崇一，陰陽同度，曰道。』

老子：『有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，字之曰道。』

同上：『道者萬物之奧，善人之寶，不善人之所保。』

莊子、齊物論：『庸也者，用也；用也者，通也；通也者得也；適得而幾矣，因是已，已而不知其然之謂道。』

荀子、正名：『道者古今之正權也。』

韓非子、解老：『道者萬物之所然，萬理之所稽也。』

以上是古籍上對於「道」字的解釋，再看古籍上對於德字的解釋。

管子、心術：『德者得也。』

同　上：『化育萬物謂之德。』

禮記、樂記：『德者性之端也。』

禮鄉飲酒義：『德者得於身也。』

國語、晉語：『善善爲德。』

莊子、天地：『物得以生謂之德。』

同　上：『通於天地者德也。』

韓非子、解老：『神不淫於外則身全，身全之謂德。』

賈子、道術：『施行得理謂之德。』

綜上所引古籍對於「道」、「德」兩字的解釋，其作用範圍有小至一人之身，乃至一人之性者；有大至宇宙萬物，乃至尊爲宇宙萬物之源者；而其共通點則爲「有得於理」，這只消看管子、君臣之釋「道」，賈子、道術之釋「德」，幾乎分不出道與德是一是二來。但是要從這些解釋中尋究出「什麼是道」、「什麼是德」，却仍不可能，因爲你無論如何不能從此中得出一個具體的印象來。除了將道德混得分不出來而却

較平實的管子和賈子兩個解釋外，其餘不失之於籠統，即失之玄妙。我如今且先將「道」、「德」兩字下一番明白的解釋。

「道」、說文解字：『所行道也：從「辵」從「首」，一達謂之道。』「說文」段注以爲「所行道也」語，應作「人所行也」。按「道」古籀都作「衜」，字從行，首指所向。由此可見，所謂「道」，並沒有什麼甚深微妙的奧義，只是人所行走的道路而已。我們要到一個目的地去的時候，一條行走道路是必需的；而且這一條道路必須是一條最大、最直、最正的路，這樣走起來纔會省時間省氣力，譬如由上海出發，要到南京必須走京滬鐵路，要到杭州必須走滬杭鐵路。倘有人爲了距離開車時間尚早；急不及待而另找一條路去走，結果必至臨歧途而哭泣；至少也必多枉費了時間和氣力；這就必須要「一達之道」。道德之「道」，實只是道路之「道」的引伸義。人生自出生到老死，也等於一段行路的過程；而生活的目的，說得平庸一點，至少要生活得安康，要自己和自己有關係的人生活得安康。要達到這一目的，必得要有一條最大、最直、最正的路，換句話說，必得要有一種能達到這一目的所應遵行而不成文的公約。所以這種不成文的公約，就必須使人能各遂其生；換句更簡單的話，要在人與人之間行得通纔可成立，這就是所謂「倫理」，也即所謂「爲人之道」的道；故莊子、繕性篇釋「道」爲「理」，便是今人口頭也儘有「道理」、「理路」等等口頭語。那末這「理」又是什麼呢？「理」的原意是治玉，治玉必須順着玉上的紋路去琢治纔治得好，所以也就是玉上的文理。不順着文理或紋路去琢治玉石，就會傷玉；不順着人與人間行得通的

倫理去做人，不免會傷人乃至有時也傷及於己。那末這種解釋爲「理」的「道」，莫不是眞有誰給我們鋪下了一條理路，讓我們遵着走，或是給定了一種合理的規章，讓我遵着行嗎？這當然不會有，不過『桃李不言，下自成蹊』，道路原是走的人多給走出來，纔加以修築的；那末爲人之道，當然也原是自來這樣纔行得通，而後約定俗成的。莊子、齊物論所謂『庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣，因是已，已而不知其然之謂道』，正就是這個意思。那末又究竟怎樣做纔行得通，怎樣做就行不通？這仍可用道路之道來說明。荀子、榮辱篇：『巨涂則讓，小涂則殆。雖欲不謹，孰云不使。』此話怎講？意卽謂當你有事而要走得快一點的時候，前面恰有人慢慢地走，倘若在大路上，儘有餘地可避讓，你自然可以讓開前面的人走在他前面去；倘若在小路上，無餘地可避讓，那你就只好跟在他後面走，決不能將前面的人推開了走，或橫衝直撞的走。因爲人家自有他走路的權利，你不能爲了你自己的便利而侵犯了他。你就不爲的是謹愼，也不能不如此，因爲要這樣纔可達到你快行的目的。不然，要是因此而對人有所衝撞，那末爭執起來時，反而要躭誤你的行程。論語、子路篇所謂「欲速則不達」，正是這個道理。假如你跟着人家走，覺得不耐煩，未嘗不可換一條路走，可是路程也許遠了些，或是斜徑小道更難行了些，照樣也可躭誤你的行程。「欲速不達」，無論在做人之道上，或在眞正的行路上講，這都是經常有的事，平時肯耐心點去體驗，可說是觸處皆是。孟子、告子下篇中有句話說得好，『夫道若大路然，豈難知哉？人病不求耳，子歸而求之，有餘師。』所謂行得通，行不通，作用原就在「庸」。由此我們可以知道，爲人之

道，只有一條大路，或直路可走，而此大路、直路便是不侵犯他人而自己也行得通的路。倘若只許我走，不容人走，便都是狹路。「狹路相逢」這一成語的意思，就是說：「有你無我，有我無你」，是一條行不通的路，是人所不當走的。固然，有時不得已也許有不能不走一走的時候，這叫做「權」，權也者暫也而非常也。徐鍇說文繫傳通論有幾句話還說得明白，他說：『權、不久之名也，不得已而行也。若人之遇尊者於途，必歧道以避之；尊者過，不旋踵則復故道也。惟君子能權道。』其實又何必遇尊者而行歧道，在徐氏也不過舉此做個例而已。可是行權道，必確有不得已的原因方可行，而斟酌這得已不得已之間而行事，可並不容易，不可輕易嘗試，照經常講，總以走大路直路為正當辦法。孔子也曾說過，『可與適道，未可與權。』但也儘有人，一時因了不得已而暫時行權；到後來覺得這暫時而走的狹路歧道倒也未嘗不便利，或竟誤認為一條捷徑，便一直行權下去，反將向來應走的大路忘却了，久而久之，且因之習於迷途而不知返，其人實必有顚躓之一日。孟子、離婁上篇曾說過：『舍正路而不由，哀哉！』這話正是指這種人說的。例如目前喧騰中外的貪汚行為，當其初，他自己確因了有不得已的原因纔會做，便是人家也見到他的不得已而原諒了他。這樣一來，他覺得這樣做，於自己確有點便宜，人家又能原諒，他便以為落得做，一直貪汚下去。到頭來，你懂得討便宜，人家便未必比你傻，也會起來討便宜，於是你也討便宜，我也討便宜，他也討便宜，這討便宜的作風，一時蔚為風氣，這便是目下貪汚這臭名兒喧騰中外之所由來。如今道德的墮落，這種風氣也就是個重要的原因。其實討便宜的人一多了，吃虧的人就跟着會更多，那些吃虧

的人難道儘是些白癡傻瓜不成，他就會有這許多便宜給你討嗎？就算是人家都是白癡傻瓜，等到便宜給你討盡了，生活不下去時，難道最後的掙扎都不來一下嗎？等到那最後掙扎的反響一來，可是衆怒難犯了，你儘有遮天手段，也定擱不住，到那時你便想從新做人，從新捨權而歸正，也就來不及了。這種勢所必至，理有固然的反應，說開來，難道還不夠平庸嗎？不過大家不往下想一想罷了。要是能往下想一想，豈不「歸而求之有餘師」嗎？何以一般人就會將這樣平庸的反應都不去想一想？這就因只顧自己討便宜，而忘了社會上還有自己以外的他人在。這原是一條行不通的路。所以說「庸也者用也；用也者通也」。

「德」，本作「悳」，說文解字：『外得於人，內得於己也。』這一定義下得有些不明白，所以後人解釋這兩句話的，也就不免有歧義。照徐鍇說文繫傳通論的解釋，是『內得於己，天之性也；外得於人，人之佐也，取於人之言也。』說文段氏注却以爲：『內得於己，謂身心所自得也；外得於人，謂惠澤使人得之也。』徐氏的解釋，老實說我不甚明了他的意思，不過和段氏的說法總不同。段氏將「內得於己」解釋爲德性的「德」，將「外得於人」解釋爲恩德的「德」，就不免支離。桂氏說文義證引說苑釋爲『德者，得於我，又得於彼，故可行。』我以爲這個說法最得「德」字的本義。管子、心術上：『德者得也。』「得」、照說文解字所下的定義，原是「得事宜」，那末「得於我」，就是於我相宜；「得於彼」，就是於人家也相宜；彼我都相宜，其事纔行得通。不過我上面說過，大道是可不必侵犯他人而自己也行得通的路，那末「道」「德」兩字又有何分別呢？再就上引管子君臣和賈子道術對於「道」「德」兩字的解釋

看，這兩字原也沒有什麼分別。這我可以再引管子心術上一段話來解釋。

『故德也者，得也；得也者，其謂所得以然也。以無爲之謂道，舍之之謂德；故道之與德無間，故言之者不別也，間之理者，謂其所以舍也。』

這段話照今行文法看，頗有點費解，讓我來用今語譯如下：

『所以「德」的意義是得；而「得」的意義，是得到「道」的所以然。「道」是無爲而自然的，得了「道」的所以然而了然於胸中，便叫做「德」。所以道與德中間是分不開的，所以可分開定名的一點，就是「道」是無爲而自然的一種倫理，「德」是得了這倫理的所以然而了然於胸中的認識。』

照這樣講，倒是後來的朱晦庵說得簡括，說是『德者行道而有得於心也。』綜合了以上所述，我可以爲「德」字下個定義：

『遵着約定俗成，雖無定形而有倫脊可循的道而行，對於已行得通，對於人也無妨礙，因而對於這可行而當行的爲人之道有了眞確的認識：這叫做「德」。』

德只是認識，要由認識而驗之於人事，那又叫做「行」。周禮、地官、師氏、「以三德教國子」、鄭注：『德、行，內外之稱，在心爲德，施之曰行。』等到施之於人事，則一事又有一事的德目，而德行則爲其總稱；故「詩」「關雎」序「后妃之德也」疏：『德者得也，自得於身，人行之總名。』

那末德的分目又是些什麼呢？尙書、皐陶謨：『皐陶曰：「亦行有九德………寬而栗，柔而立，愿而

恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，彊而義。」尚書、洪範：「六、三德：一曰正直，二曰剛克，三曰柔克。」周禮、地官、大司徒：「以鄉三物敎萬民而賓興之，一曰六德：知、仁、聖、義、忠、和；二曰六行：孝、友、睦、婣、任、恤。」禮記、中庸：『知、仁、勇三者，天下之達德也。』總觀上引各書，所列德目都不一樣。此外當然還有不及引的，那末德目的種類也就舉不勝舉了。有時候也以道爲總稱；例如「論語」「里仁」：『夫子之道，忠、恕而已矣』；「論語」、公冶長：『子謂子產有君子之道四焉：其行已也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義』；孟子離婁：『道二：仁與不仁而已矣』。本來道之與德是無間的，德只是對道的認識，故道自也可爲德目的總稱，經常將「道」「德」二字連稱爲「道德」一名的道理就在此。至於道德之下，何以要分這許多德目，那當然因施行於人事時，人對人或事的關係不同而有異。這只消看下引各書而自見。

周禮、地官、大司徒：『敎三行：一曰孝行以親父母，二曰友行以尊賢良，三曰順行以事師長。』

禮記、中庸：『仁者人也，親親爲大；義者宜也，尊賢爲大………天下之達道五，所以行之者三：曰君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也：五者天下之達道也；知、仁、勇三者，天下之達德也。』

禮記、大學：『爲人君止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信。』

禮記、經解：『發號施令而民說，謂之和；上下相親，謂之仁；民不求其所欲而得之，謂之信；除去天地之害，謂之義。』

論語、學而：『吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳，不習乎？』

論語、八佾：『君使臣以禮，臣事君以忠。』

孟子、滕文公上：『父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信。』

這些例子不都說明了所以有種種德目，完全由於對人對事的不同而分列出來的嗎？對人對事要能這樣做，就都可以叫做道德。所以道德是總稱，仁義等是分目，猶之於鐵路、公路是總稱，而京滬、滬杭、京杭、成渝是分目。譬以鐵路喻道，認識各鐵路的路程應怎樣走便是德；我要由上海到南京，我必須走京滬鐵路，要到杭州，必須走滬杭鐵路，這些就猶之於仁義等等的德目了。

## 三　道德是怎樣產生的

綜合上面所述，道是一條於己行得通，於人無妨礙，人我皆宜的道路；德是對怎樣纔是人我皆宜的道有眞切的認識。可見要講道德，第一就要推己及人，不可有己無人。要認識這一點，自不能不先對最最基本的道德——「仁」——有個澈底的了解。所以禮記、中庸有句話說的好，說是「修道以仁」。那末仁又是怎樣一個意義呢？孟子、離婁下：『仁者愛人。』盡心上：『仁者無不愛也。』韓非子、解老：『仁者

謂其中心欣然愛人也。』韓愈原道：『博愛之謂仁。』照這諸家的解釋，仁只是愛。我以爲都沒有得到「仁」的眞詮；其實仁自仁，愛自愛，兩者不能混爲一談。愛是有所爲的，仁是無所爲的。愛的對象，必有可以令人發生愛情的條件，而後人會愛他；仁却並不須要有令人可愛的條件的，最最恰當的解釋，我以爲還是「同情心」。這於何見之呢？可由「仁」字字形上去尋求。「仁」從人從二，禮記、中庸：『仁者人也』，可見從二之「二」只是「人」字重文的符號，而非數目字的二。古刻遇重文往往於原文之下右方加一「二」字；例如「往往」就作「往二」。今人遇重文往往於原文下加「二」，本就沿着此例。不過古時這例也適用於造字；例如「子」字右下方加二，即爲孖，即今「孫」字；「大」字下加「二」即爲⿱大二，今「太」字。准此，所謂「仁」，也便是「人」右下方加「二」本作⿰人二，意卽人人；汗簡、華嶽碑「人」也作「⿱人儿」，這不和「仁」字一樣了嗎？中庸：『仁者人也』鄭注：『人讀如相人偶之人』，這「人」字便是華嶽碑的「⿱人儿」人人卽「相人偶」，也卽人與人相處，也卽所謂人倫，人倫，便是人與人相處之道。人倫應該怎麼樣呢？最最基本的條件，總應該是相親相愛，不過這種親愛是無所爲的，不是親也自然而然會相親；不可愛也自然會去愛，孟子所謂「無不愛」，韓愈所謂「博愛」，韓非子所謂「中心欣然愛人」，都正指這種情緒講的。這種情緒不就是「同情心」嗎？同情心是怎樣的一種情緒呢？我覺得孟子中有兩段話說得頗爲具體，茲錄於下以代解釋。

『(孟子)曰：「臣聞之胡齕曰，『王（齊宣王）坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見之，曰，「牛

何之？」對曰，「將以釁鐘。」王曰，「舍之，吾不忍其觳觫，若無罪而就死地。」對曰，「然則廢釁鐘歟？」曰，「何爲廢也，以羊易之。』不識有諸？」曰：「有之。」曰；「是心足以王矣。百姓皆以王爲愛也，臣固知王之不忍也。」王曰：「然，誠有百姓者，齊國雖褊小，吾何愛一牛？即不忍其觳觫，若無罪而就死地，故以羊易之也。」曰：「王無異於百姓之以王爲愛也。以小易大，彼惡知之？王若隱其無罪而就死地，則牛羊何擇焉？」王笑曰：「是誠何心哉！我非愛其財而易之以羊也。宜乎百姓之謂我愛也。」曰：「無傷也，是乃仁術也，見牛未見羊也……」』（見梁惠王上）

這一段話說同情心和「愛」的分別不很透澈嗎？

『今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。』（見公孫丑上）

這一段話說惻隱之心是一種無所爲而爲的情緒不很透澈嗎？所謂惻隱之心不是「同情心」是什麼？惻隱之心，不是孟子所謂「仁也」嗎？（見孟子告子上）由此可見，仁卽是惻隱之心，也卽是同情心；并可見同情心是人類對物毫無所爲而生的一種憐憫心，可說得是最純潔的利他心。在孟子原卽以此做他那性善說的佐證的。人類果否生來原有這種純潔的善性，這便是道德所由產生的問題，後文自當詳加討論；不過這種善性，在事實上確實不能說沒有，而且確實和普通所謂「愛」不同。只是人類何以會有這樣一種純潔的情緒，這在上引孟子文中已說得甚是明白，這問題經孟子一提出，齊宣王自己也覺得好笑，不明白「是誠何

心」；便是孟子也只能說出個『見牛未見羊』的衝動。其實這一解答也不見得怎樣澈底。我以爲這一點，正是『人之所以異於禽獸』的所在。在孟子硬斷定這一點爲「人性之善」，我却以爲這是人類對社會生活的自覺心，而無所謂「善」與「不善」。人類之所以成爲社會的動物，卽在乎此；人類之所以由社會生活而有道德的產生，也在乎此；由社會道德的產生而更有道德的自覺心，使社會生活更作向上的發展，也卽在乎此。何以說這是人類對社會生活的一種自覺心，這可得用「性」論來說明了。告子說：『生之謂性』（見孟子、告子上）。趙歧注以爲『凡物生同類者皆同性』，這不是「性」的本義，只說得性的同異，只能解釋性有善有惡之不同，至以此釋告子此語尤不相干；至宋代理學家，更把「性」說得莫名其妙，有所謂義理之性，氣質之性，硬將一個「性」分爲兩橛，更是支離。我倒覺得漢人之前乎趙歧者言性還有是處。其一爲董仲舒的春秋繁露深察名號篇：「如其生之自然之資」；其一爲王充論衡的初稟篇：「性、生而然者也。」這兩說用以解釋告子「生之謂性」語，可謂扣得恰好；其實還不如告子自己說得好，他說：『食、色、性也。』這一解釋又具體，又明白。就告子的言性看，實在就是今語所謂「本能」。我素來以爲人本是脊推動動之一種，人最先天的本能，也就是動物最先天的本能。這本能只有兩種，卽食與色，是確實「生而然」的。前者是所以贍其生，後者是所以延其生，是一切衆生之所同，而非人之所獨。孟子對性本已戴上了「性善」的着色眼鏡，所以反詰告子道：『然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性歟？』可惜告子給這一反詰，明明已提出食色是性了，而下面却又轉到「仁內義外」上去，以致性之爲

性，從此聚訟紛紜。倘告子能拿定食色是性的話去反詰，難道孟子能說犬要喫，牛可不要喫；牛要性交，人可不要性交嗎？以此而言性，犬、牛、人又有什麼不同呢？這種生而然的性，難道會有善惡之別嗎？我曾親自看到過下面兩件禽獸之行。小貓初能就食時，一見母貓走到他的食盆邊去，便會呼呼作聲，斥母貓使離去。小狗長大了，要求性交時，見了孕育牠的母狗，也會不例外。其實這種禽獸之行豈惟貓狗為然，便是母懷哺乳時的嬰兒，一見他的兄姊湊到母懷中來時，他就會用他的小手推開去；兄姊不走開，他就會用小手指來抓一把，或者還會給兄姊一個小巴掌。再說原始人類乃至現社會中未受教育的野小子，為了爭奪食物或爭奪男女，朋友間乃至父子兄弟間，未嘗不可白刀子進，紅刀子出；這種例以人文薈萃的上海還數見不鮮呢！你能說人和禽獸有什麼不同嗎？你能說人性皆善嗎？況且貓、狗、嬰兒以至原始人類及現社會中的野小子會有一種自覺心覺得自己這樣的行為有什麼不對嗎？若覺得有不對，便不會去做了。所以他們心中根本無所謂對不對，亦卽無所謂善與惡，也卽無所謂道德與不道德之分。何以呢？這因為他們根本就沒有這種意識或觀念。這種意識或觀念，就是我們平常所謂為「道德意識」或「道德觀念」的。照此說來，道德意識或道德觀念不是人類所固有的了？是的，這確不是先天的，而是後天的。那末道德意識何自始？我以為是始於人類有了社會生活以後的；換句話說，道德意識是社會生活的產物。原始的人類，還不是脊椎動物的一種嗎？當初他們原也靠着食禽獸之肉，衣禽獸之皮以為生；換句話說，就是犧牲他種動物的生命以謀自己的生存。其時當一人獵得了一種其他的動物，正想拿來寢皮食肉的時候，倘另有一人跑來和他

爭奪，他必以為這是於一己生命有關，對於那一跑來爭食的人，便不能不先圖予以解決；而那一人當然也人同此心，心同此理，勢必兩人都存一有你無我之心，便自有一場惡鬥。惡鬥的結果，勢必有一人或死或傷。死了不必說，傷而逃開了，勢必再來尋仇；而勝的一人也就不必再想安寧。不得食固不能遂其生，不得安又何嘗能遂其生呢？到了這一步，人獸之別纔萌芽了。在他種動物自然只能顧到現實，照樣會逕情直行去獵獸而食，醫得眼前的飢餓就算，尋仇不尋仇，安寧不安寧，根本想不到；人腦的組織畢竟較其他動物複雜些，於此却要動一動腦筋——在敗的一方，明知自身的力量不夠，或許約集了多人來尋仇；在勝的一方當然不能以一敵衆，也不能不約集了多人來對付。這種臨時的羣，自然而然會使初民認識羣的必要。當然這種臨時的羣，並不限於人與人的鬥爭，有時遇到不能抗禦的自然力，也會有這種臨時結合的。總之羣的生活，對於個人生活自有其不可少的重要性。成吉思汗臨終時用『單箸易折，多箸難摧』的道理遺示他的子孫，就因有這種認識而來。他們既認識了羣的必要，自然就要想法維持羣的組織。但是同在一羣內的人，難道就沒有同樣的衝突須出於爭奪了嗎？到這時羣內的人就會自覺不能不對自己有一種限制；要是沒有一種限制，必不能免於自相殘殺。這就是成吉思汗覺得必須有這一遺言來昭示他的子孫的由來。有了這種自覺，於是在同一羣之內的人就有所謂「道德意識」在萌芽了，而這正就是人獸關頭。其始萌芽時，以為倘不對自己有所限制，一味的逞情縱慾，有害於羣中人的利益，必至為同羣人所嫉視，必不能遂其生；那末反過來一想，要自己能遂其生，必自覺對自己的情慾應有所限制；既而羣中有頭腦較複雜者，

覺得這種勉強的自制心恐未必能持久，因就這種自覺心而加以擴大，使自覺而覺他——覺得我要生存，人家也要生存——始而念及自己貼身的親人，繼而同羣的人，終而同屬圓顱方趾的人，乃至一切有生之物也都要生存；我不願受苦痛，人家也必和我一樣不願受，乃至一切有生之物也都不會願；於是而齊宣王所不能自解爲何心的同情便自然而然的發生了。照這樣看，道德意識便是由於一種自覺心而產生了自制心，更由自制心而產生了同情心。因爲必須這樣方纔大家生存得下去，也就是大家行得通的一條人生之路，而這便是「道」。只許我生存，不許人家生存，那就無異於將這條人生之路關閉了。只許我走，不容人家走，這就不足稱爲路，也就不足稱爲「道」。由這種自覺心而能自制，由自制而發生了同情，這也就是對於這一條應由大家可行得通的人生之路有了眞確的認識，這不是「德」是什麼？但這種自覺心、自制心、同情心、必得有二人以上發生了接觸或關係纔會有，而這二人以上所發生的接觸或關係，不就是人與人的相處嗎？不就是所謂「相人偶」嗎？這不是「仁」是什麼？顏淵問仁，孔子說：『克己復禮爲仁』（見論語、顏淵）。克己不就是自制嗎？「禮」却就是自制的節文，下文還要細說。這就是說明了人與人相處必須能自制的道理。不能自制，就不會因之以發生同情心。一個人沒有同情心，那末人家痛癢就不關我事，這種人就是痲木不仁。久而久之，這種自制心、同情心慢慢的成了羣中不可少的需要，即便成了羣內的公是公非。合乎公是的，就是善；合乎公非的，就是不善，或叫惡。善惡的意識一發生，道德意識乃至道德律也跟着確立；而所謂「仁」的一種同情心也不知不覺遍布於人人直覺之中。齊宣王之不解「是誠何心」，孟

之誤為先天而善的性，道理就在此。所以說「仁」是諸德目中最最基本的道德。

其實說「仁」的本義，既是人人，也就二人以上的相處；而相處之道，只是一種同情，只是有己有人，只是推己及人。這無非自覺得只顧自己能生能活，不顧人家的死活，就不能與人相處。除非能做一個飄流後的魯濱孫，誰也不能孤獨地生存着，那末就不能不顧到人家的死活。不然的話，人家能容你獨占有生存權嗎？就算人家力不足以相敵，只好眼睜睜看着你占盡一切生存條件，一瞑而死，你一人能獨活嗎？然而如今之人，什麼都想獨占，什麼都往有己無人的路上走，那還不是和上文所說的貓、狗、嬰兒、原始人、野小子同樣的行徑嗎？這種行徑似乎要在未過了人獸關頭以前時纔會有的禽獸之行，非但講不到道德的墮落，簡直還不足以為人。

## 四　社會生活何以要有道德

諸德目中次於「仁」的，當然是義。韓退之曾說過：『凡吾所謂「道德」云者，合仁與義言之也。』道德固然不只包含仁義，但仁義確是較基本的德目，所以我在篇首也拿仁義和道德相提並論。我在第三節中，溯道德的產生，歸到「仁」，而這裏所要講的「義」，却是可藉以說明道德在社會生活中的重要性。「義」的本字是「誼」，說文解字釋為「宜也」，意卽「得事宜」，也就是「得」，也就是「說苑」所謂「宜於我，宜於彼」。這本是「德」字的眞詮。惟其「宜於我，宜於彼」世路方纔行得通，換句話

說，所以也就是「道」的眞詮。正惟世路行得通，社會生活方可圓滿，這就是社會生活所以必須要有道德的由來。有仁而後道德立，有義而後道德行。韓非子說：『義者、仁之事也。』告子說：『仁、內也；義、外也。』有是心而不能見諸行事，猶之無補於社會生活，故必須以義行道德，而社會生活方可圓滿。至於如何是義，如何而可行事得事宜，我覺得可以引禮記和韓非子的兩段話來解答。

禮記、禮運：『何謂人義？父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠：十者謂之人義。』

韓非子、解老：『義者，君臣上下之事，父子貴賤之差也，知交朋友之接也，親疏內外之分也。臣事君宜，下懷上宜，子事父宜，衆敬貴宜，知交朋友之相助也宜，親者內而疏者外宜：義者謂其宜也。』

這裏所引，和上文所引的大學、中庸、孟子之文大同小異，所不同者，這兩書都以君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友相互間的德目概稱之爲義而已，由此可見，「義」竟也可以爲諸德目的總稱，而其所以爲諸德目之總稱，無非以其本義原是「得事宜」。雖君臣、父子等關係都是封建時代社會關係，但爲是言者原都是封建時代的人，故其意識當然是封建時代的社會意識。彼其所謂義，所謂得事宜，其如何得事宜的條件雖未必卽宜於今日，然而「得事宜」這一原則總不失爲社會生活必須之條件，那末今日的社會生活也必有今日之所謂義，或得今日之事宜，因之道德觀念爲社會生活的產物，也由此更足以證明。

由上所說，「仁」與「義」可說是道德的基幹，至仁義以外的德目當然很多，固有非見於上引各書者所能盡。於此我不想編一冊德目字典，自不能像上面詮釋「道」、「德」、「仁」、「義」一樣，一一加以詮釋。我覺得論語上有幾句話，似乎能說明貫澈為人行事首尾的大端。我今姑且就這幾句話說一說為人行事所應走的道路，或說是所應遵守的道德，似也可說足以槪其餘了。論語之文是這樣的：

『君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉！』（見論語、衛靈公）

這幾句話，從前解釋的人很多，但我覺得都沒有透澈，這裏只引較重要的幾家如下：

論語集解引鄭玄說：『義以為質謂操行；孫以出之謂言語。』

邢昺疏：『義以為質，謂操執以行者，當以義為質體；文之以禮，然後行之；孫順其言語以出之；守信以成之。』

論語、朱子集注：『義者制事之本，故以為質幹；而行之必有節文；出之必以退遜；成之必在誠實。』

集注引程頤說：『義以為質，如質幹然；禮行此；孫出此；信成此。此四句只是一事，以義為本。

劉寶楠論語正義：『義者宜也，人行事所宜也……是凡禮所以行義也。禮尙辭讓，去爭奪，故孫以出之。信者，申也，言以相申束，使不相違背，故信以成之。』

上引各家的解釋，鄭玄、邢昺強分這四句為分貼言行，覺得太支離；程朱只說了義以為質一語，餘等於沒

有解釋，但程子四句只是一事語頗足以正鄭邢分貼言行之非；自然劉寶楠說得最是明白，但仍以辭讓釋「孫」，似未脫鄭邢的窠臼。我在這裏想就借這幾句話來說明道德仁義如何見諸實際的行事，似乎比之空口談道德仁義的如何重要切實一點，而且也比較的可以說明社會生活何以必須要有道德。

「義」既是「得於我，得於彼」，這當然就是社會生活所以要有道德的本義「也就當然是社會生活的質幹，在這裏已無再說的必要。第二句禮以行之應該怎樣說呢？禮到底是個什麼呢？照邢疏，說是文之以禮，然後行之，是「禮」不過用來做行事的粉飾。行事而要有所粉飾，就不免裝假。行事而不免裝假，怎麼要得呢？難怪禮教要被目爲吃人的怪物了。照朱子集注，說是「節文」，這一解釋却大致不謬，只嫌過於模糊籠統；再加上什麼行之必有節文，却就更費解了。劉寶楠氏只說到禮的重要性，但禮是什麼，何以有這重要性，却都不曾有個交代。我覺得古人解釋這「禮」字，儘有見得正確的，我且錄引於下以伸吾說。

禮記、禮運：『禮也者，義之實也。』

禮記、坊記：『因人之情而爲之節文，以爲民防者也。』

周禮、大司徒：『禮所以節正民之侈僞使其行得中。』

管子、心術：『禮者，因人之情，緣義之理，而爲之節文者也。』

荀子、致仕：『禮者，節之準也。』

韓非子、解老：『禮者，義之文也。』

賈子、道德說：『禮者，體德理而爲之節文，成人事。』

淮南、本經訓：『禮者。所以救淫也。』

白虎通、禮樂：『禮所以防淫佚，節其侈靡也。……禮者，盛不足，節有餘，豐年不奢，凶年不儉，富貧不相懸也。』

從上引禮運文，說「禮」是義之實；而照韓非子的說法，却說「禮」是義之文。這兩說看是相反而實相成。「義」只是說個行事應得事宜；「禮」却是說個怎樣纔能得事宜——一是原則，一是緣原則而定出的辦法，所以說「禮」是義之實。韓非子中所謂「義之文」的「文」字，並不是如邢疏所謂「文之以禮」的文，所以不是尋常所謂「儀文」、「繁文」之「文」，而是「文理」之「文」。因爲「理」的本義原來就是「治玉」，治事猶之治玉。治玉必有方法，而其方法就是遵着玉石上的紋理去琢治，故引伸之爲條理，亦卽文理，亦卽治事的辦法。是故所謂「義之文」，就是說，怎樣纔得事宜是須有一定條理可以遵循的。所以「義之文」，實卽「義之實」，而在坊記則叫做「節文」，也便是荀子所謂「節之準」。至於怎樣定這「節文」或「節之準」，那末只須看上引坊記、管子、白虎通之文。坊記告訴我們：定這節文，須得順着人類情慾的發展而給它一個界限；管子告訴我們：定這節文，須得順着人類情慾的發展，按着得事宜或大家行得通的辦法，定出一種界限來；白虎通却更具體而明白了，它告訴我們：這種節文要能防人類情慾

發展得太過分，同時發展得不夠時，却也要加強其發展而使之足夠。白虎通作者心目中的禮，不僅僅在限制人的情慾，同時也要加強發展——他以爲太過分固不合這節文，達不到這節文的也還是不合這節文，這都是不中禮。要中禮，必須無過不及，也必須富貧不相懸，這就是所謂因人之情，緣義之理而定這節文的標準。綜合上述所引各家的解釋，我們可用今語爲「禮」下一定義，就是：

禮是在人與人相處時，順着人類情慾的發展，依着恰可使人各遂其生的分限，爲之制定一種理則，不使太過，也不使太不及。

照這一定義說來，「禮」，只是一種羣己間的權界。西人謂自由當以不侵犯他人自由爲界，這一界便是羣己權界，也正是鶡冠子、學問篇說：『所謂禮也者，不犯者也。』不犯卽謂不侵犯這一個界。誰能說人與人相處而可以沒有這「羣己間的權界」？這「羣已權界」旣卽是「禮」，又誰能說人與人相處而可以無禮？羣己間的權而可以無界，那末生產獨占者，對他人肆行剝削搾取者，或肆意侵犯他人自由者，便都可有以自解，勢必演成「人吃人」的現象，社會生活還能圓滿嗎？我最愛荀子、禮論篇中的幾句話說得眞明快。

『禮起於何也？曰，人生而有欲；欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先生惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物不屈於欲——兩者相持而長，是禮之所起也。故禮也者養也。』

自世有「禮教吃人」等褊急之論「而後可以人人不講禮；人人可以不講禮，而後所謂豪門、權門、軍閥、財閥之流，只要有權勢可憑，財富可藉，儘可以「欲窮乎物」，「物屈於欲」，而演成人吃人的現象，還談得到「養」嗎？所以要講道德，要說仁義，實非禮不行。循禮而行，道德仁義自在其中。論語所謂「禮以行之」，就是說有禮而後義可藉之以行。

「孫以出之」，又怎麼講呢？「孫」本作「愻」，說文解字：『順也。』段玉裁注：『訓順之字作愻，凡愻順字从心，凡遜遁字从辵，今遜行而愻廢矣。學記「不陵節而施之謂遜」，劉向書作愻，此未經改竄之字也。論語、「孫以出之」、「惡不孫以爲勇者」，皆愻之叚借。』按「遜」，說文解字：『遁也』「遁」與「循」同从盾聲，音作食閏反，段玉裁以爲古音同循，王筠以爲古「遁」同「循」；而「循」，說文解字釋爲『行順也』；故無論其字爲「遜」爲「愻」，義皆可釋爲順——愻謂心順，遜謂行順而已。「順」，說文解字釋爲『理也』；釋名釋爲『循也，循其理也。』「周官」攷工記輈人「凡揉輈欲其孫而無弧深」注以爲『孫、順理也』；匠人「水屬不理孫，謂之不行」注亦謂『孫、順也』。綜上諸說，「孫」之爲文，無論叚作遜或叚作愻，而其意義只是「順」，只是順理，只是循理。理可引伸爲禮之節文，說已見上；禮記仲尼燕居亦有『禮也者，理也』之文；那末順理、循理，意即按着禮之節文而行事；以今語講，也就是按着羣己權界而行事，這便是「孫」字的正解。禮記、學記『不陵節而施之謂遜』語的「遜」字，即用此義，正不必定作爲「愻」字的叚借。所謂「不陵節而施」，意即不陵犯禮之節文而

行事。朱子釋「孫」爲退遜，是誤用「遜」字的遜逃義，而未審其爲「孫」之循順義；劉寶楠訓「孫」爲辭讓，似亦沿此誤。此所謂「孫以出之」，實只是說：要實見禮之節文，必須一切事皆循着禮之節文而行。所以「禮」是指禮的本身講，「孫」是指吾人對禮的實踐講；譬如說我們要上公用的電車、汽車，或購票乘火車，照路局的規定，必須魚貫而進，這一規定便是禮；遵着這一規定而行，便是孫。這樣做，上車購票都因有秩序而可以順利進行，這便是順，順而後於己於人都行得通，這便是「得事宜」，也就是義。若不遵着這規定，人人爭先恐後的搶着上車或搶着購票，便是陵犯了這一規定，便是「陵節而施」，便是不孫；不孫卽不順理；不順理則禮不能實行，也就是無禮。正惟不孫，正惟無禮，那便要因爭先恐後之故而擁塞了車門，大家行不得，這便是不得事宜，也就是無義。還有人明明曉得這種規定，但是爲圖便於自己個人起見，照樣不依禮而行，這便是有己無人，且還是不仁。不仁，不義，無禮，不孫，那還談得到道德嗎？所以在「禮以行之」之後，必須繼以「孫以出之」而後禮可行，而後於人於己皆相宜，而後道德仁義方顯出在社會生活中的重要性。

至於信以成之一語，解釋起來，可就簡單了，這因「信」字從不像「禮」、「孫」等字那樣經人誤解過。「信」、說文解字：『誠也』；「誠」、孟子趙注：『實也』；故「信」字的意義，只是實實在在之謂。信的反面，是欺，是疑。我欺人，是我不實在，也卽是我先不信；我不信，人家自然要疑我。等到人家一疑我，我便可一步行不通。現卽承上文而言來說明一下。

假如說，我已經認識了社會生活必由之路，是要大家行得通，是要宜於己宜於彼，是要義；而且曉得要行義，非禮不可，有了禮非循着禮而行不可；那我便只須循禮而行，自然不至於侵犯他人的權界。我不侵犯人的權界，人家自然也不必懷疑我而防範我，也照樣不會無端來侵犯我的權界。這樣人人都能禮以行義，孫以出禮，一個社羣中豈不淌歟休哉，又有何事行不通呢？不然的話，儘管我說得天花亂墜，說的能怎樣本諸人己相宜的原則而各守其羣己權界以行事，實際上却在暗中玩手段，瞞過了人家而去侵權越界，那末人家究竟不盡是傻瓜或白癡，可以長此不知不覺地一直讓我玩下去，自必有人有時會發覺。等到一發覺，那我的信用就完全破產，人家也就決不會再上我的當；甚至於對你的行爲不能不先防上一步，越過了我的權界以便占先着，那你就再退而謹守權界都來不及了。到了這一地步，我們再要以禮義來責備人，人家也只目笑存之，以爲我的所謂禮義只要用以約束人家，自己原不在約束之內的。就是我在這時已經自覺以往所玩的手段大不應該，從新實實在在地『義以爲質，禮以行之，孫以出之』人家也要當我還是那一套，不能不防我這一手，斷不會再對我來個『禮以行之，孫以出之』了。所以如此，無非因了我先自不信，故見疑於人，不見信於人——質言之，就是因了共信不立。孔子也曾說過，『人而無信，不知其可也』（見論語、爲政）；『民無信不立』（見論語、顏淵）。故這裏在「孫以出之」之後，必繼以「信以成之」；因爲無信，那末一切好說話，好辦法，都等於空口說白話，又有何事能成呢？如今之人，好話說盡，壞事做盡，却還自以能聰明，能調皮，能玩手段，而不知這正是其愚不可及。就因這樣做，聰明固然

聰明，調皮固然調皮，手段固然能玩，其如人家不盡傻瓜白癡何！那末這種不信的行爲，也還是從有己無人來。有己無人，畢竟是狹路而不是大道。

# 道德論下（原刊新中華復刊第六卷第十二期）

## 一　社會道德何以會墮落

今人對於社會道德何以會墮落這一嚴重問題，往往推源於社會經濟的崩潰——以爲因了社會經濟崩潰，使整個社會都汲汲皇皇於養生救死都來不及，又何能強人拚着微軀去維持不可把握的道德呢？這自是當然應有的結論。從前管子也曾說過，『倉廩實而後知禮節，衣食足而後知榮辱』；可見什麼禮節，什麼榮譽，都必須在人人飽食暖衣之餘，纔能以之相繩。後於管子三百年的孟子卻又說得激烈了。他說：『今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡；此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？』所以這原是自古已然的道理。不過我覺得這種解釋還有點偏，有時候並不能單以物質條件來解釋。因爲有時物質條件固然不充分，但有些自命爲聰明調皮的人却往往推波助瀾，轉利用這種機會來做損人利己之事；同時卻偏要說出一番大道理來強顏自解，使人對於道理之爲道理，都不能不懷疑爲究竟是怎麼一回事。

今卽以社會經濟的崩潰論罷。擺在我們面前經濟崩潰的現象，我想最顯著的，當無過於物價。去年一年來的物價，實在不好叫做漲，因爲普通所謂漲，還是肉眼所不易覺察的。依我說倒是在連蹦帶跳作直上的狂縱。那末物價何以會這樣作直上的狂縱呢？大家都埋怨通貨膨脹，我卻以爲這也未必便如此單純。普

通所謂通貨膨脹，當然指通貨發行額超過實際需要而說的。我卻以爲物價的狂縱，未必單單由於通貨發行額過大所致，一半還是由於人心的恐慌所造成。試問現在還有誰肯將乃至敢將法幣存在手裏？任何人，今天拿到了無論多少法幣，等不到明天，恐怕都變做了日用品或貨物了；甚至連幾歲的小孩子，也懂得向父母預支糖果錢。人人手裏不存法幣，法幣自然全部流通到市面上去，那末一張法幣就不曉得要抵多少張在市面上流通。卽以薪水階級中人爲例，拿到了一個月的薪水，照平常，只要不至於不夠生活之所需，無論如何都得節衣縮食留點下來以備不時之需，未必每月都用完；卽使用完，也應該分三十天用。倘若一天便用完了，那不是一月中一張法幣的流通率便抵了三十張了嗎？這樣一來，市面上的貨幣流通額也就加大了三十倍。薪水階級手中的法幣，其數額和流通速率本來可算是最小而且最穩定的，尚且可以加大貨幣流通率到三十倍之巨，而況其他。而且不但貨幣流通率增加，同時市面上的貨物卻也不斷地流入人家家裏或貨棧裏存積着。這樣一來，通貨固然不曉得多出若干倍，貨物卻又不曉得短了若干倍。在這樣情形之下，物價又那得不狂縱？

那末人心何以會這樣對法幣不放心呢？這當然的邏輯，就是人民對政府沒有信任心，因爲法幣原是政府發行的。那末人民對於政府何以會這樣的不信任，竟連當年最足以使國計民生走上過軌道的法幣政策都會這樣不信任呢？我想這不會有別的原因，大概從黃金儲款獻金那一舉，就開始給人民一個很不好的映象；以後不斷的有這一類使人民不敢致信的地方；例如政府每每闢謠，而謠言卻往往成爲事實。而且不但

在金融政策上面如此，就是在其他方面也如此。其實在政府也並不是有何惡意特爲欺騙人民，或者太誤信宣傳的作用，或者拙於宣傳的技巧之所致。惟其誤信宣傳或拙於宣傳，就很容易說些不能兌現的漂亮話。所謂漂亮話，當然都是一本正經的仁義道德之談。仁義道德本來應該是使社會生活圓滿的重要條件，但事實上仁義道德的話雖充塞了每一個人的耳中，而社會生活卻一天不圓滿一天，甚至要生活下去而有所不可能，那末不但說漂亮話的人不能見信於人，乃至仁義道德之是否要得，在人心中也成了問題了。

我這裏本來是討論道德問題，怎麼絮絮叨叨說了這一大串的社會經濟問題，乃至涉及政治問題了呢？我在論上中曾說過，道德是由社會生活所產生，而又是使社會生活圓滿的重要條件。社會經濟本是社會生活最最基本的條件，所以這正是道德的探本之論；至於政治，則因其本是管理大衆之事，也即是處理社會生活之事；從事政治的人，又應該是社會中較優秀的分子，且有權有勢可以左右社會生活，所以也是本題中應有之義，不能不提出來討論一番。其實目下我國原不止政治圈中人如此，即政治圈以外之人又何嘗不如此。老實說，用太漂亮的言談，掩飾不甚漂亮的行爲，在中上社會中，幾已蔚爲風氣，無此風氣的，恐怕只有質樸的農民了。我不是說農民一定比中上社會中人稟賦優良，而是農民還不曉得道德的漂亮話可以做工具，他們中醜惡就是醜惡，從不知加以掩飾。金聖嘆讀水滸，痛惡宋江而酷愛李逵，就是這個道理。

一個人不知道何者爲道德，何者爲不道德，這還不要緊；便是不懂得道德在社會生活中的重要性，也還不要緊。因爲不知的還可希望使之知，不懂的還可希望使之懂。惟有明知何爲道德，何爲不道德了，明

知道德在社會生活中的重要性了，卻偏要利用道德來掩飾自己，欺騙他人，以行其私，這是玩弄道德；換句話說，是把道德拿來當戲法變。『戲法，戲法，原是假的』，連變戲法的江湖藝人也會這樣坦率地告訴觀衆。他們爲的是什麼？爲的就怕戲法一戳穿，會變不下去。於此可見戲法原無不戳穿的道理。道德而可當戲法變，那末大家也就會把道德當戲法看；同時那些玩弄道德的人卻又不如江湖藝人聰明，偏想騙人騙到底；於是看戲法還可以欣賞欣賞藝人手法的高明，而道德卻便爲人所蔑視，所厭棄，反不如戲法之猶可有所欣賞。這樣，道德還會不墮落的嗎？說起來，還是未明白或忽視了「信以成之」一語的重要性，其病仍在那些講道德說仁義者的不信或無信。

在不信或無信之外，另一道德墮落的重要原因，或竟可說是更重要的原因，是不智或無知。「智」、「知」兩字，現在用起來，一爲形容詞，一爲名詞亦動詞，但古籍中多互用；例如周禮司徒『知、仁、聖、義、中、和』的「知」今作「智」，墨子耕柱篇『豈能智數百歲之後哉』的「智」今作「知」。其義亦互訓；釋名釋言語：『智、知也，無所不知也』；白虎通情性：『智者，知也，獨見前聞，不惑於事，見微知著也。』由釋名的解釋，我們可以知道知識必須廣而周纔可謂之「智」；由於白虎通的解釋，我們可以知道知識必須澈底纔可謂之「智」；兩解中尤以白虎通的解釋爲重要。我們凡遇一事一物，不能單憑獨特的見解，必須參之以所聞於前人之見解；同時也不能單憑所聞於前人的見解，必須參之以自己獨特的見解；如此然後可以遇事不會有疑惑：沒有疑惑，方纔可以澈頭澈尾的理解；能對一事一物有澈頭澈尾的

理解，自然可以見一端卽可明瞭全體。西諺謂『一知半解是一件危險事』，意卽謂「一知半解」就是對一件未能見其整體而只見其一端，同時卻又自命爲已知，這便是所謂強不知以爲知。凡人遇見一事一物，自問不知或無知，或不敢盲目去瞎幹；惟有強不知以爲知，便敢於去瞎幹，瞎幹又焉得不闖禍。我最愛顧澹湖「消夏閑記摘抄」上一段話，說是：『人貴曉事，不貴辦事。能辦事者亦能僨事；能曉事者不敗事。制臺尹公繼善謂屬員云：「諸公平日最怕何物」？或言蛇蝎，或言虎狼。公曰：「都不怕，只怕糊塗人。」糊塗者，不曉事之謂也。』不曉事，就是不智，不智之害竟甚於蛇蝎虎狼，險不險呢？智雖爲德目之一，但是前人對這「智」字卻多誤解，茲略舉數例如下：

管子、心術：『一事能變曰智。』

莊子、人間世：『智也者爭之器也。』

韓非子、詭使：『躁佻反覆謂之智。』

賈子、道術：『深知禍福謂之知。』

漢書、公孫宏傳：『智者術之原也。』

淮南、覽冥訓：『道德上通而智故消滅也。』注：『智故巧詐。』

國語、周語：『言知必及事』注：『能處事物爲知。』

由上各家之說，將「智」和「道德」分成兩橛，這實在有點誤解；但這誤解也有由來。智仁勇三者，在儒

家本來是三達德；孟子曾說，『是非之心、智也』；荀子也曾說『是是非非謂之智』。一個人能明是非，自然「能處事物」，自然也能「深知禍福」；但正由能明是非一轉而深知禍福，這「智」字的涵義就已稍稍歪曲。道德既是使社會生活圓滿的重要條件，那末要社會生活圓滿，自然要知道如何避禍求福，這點知識自然是毋悖於道德的，實在說起來，還正是重要德目；所以「深知禍福」尚不能徑說是歪曲了「智」字的涵義。但是這所謂「禍」、「福」，應該是整個社會的禍、整個社會的福，可惜給一般愚人誤解爲個人之禍、個人之福，見了個人，不見了社會，一意爲自己個人避禍求福，於是智遂成了「術之原」，智遂成了「爭之器」，智遂成了「躁佻反覆」，智遂成了「巧詐」，至是「智」遂和道德脫了輻，甚且成了道德的反面，所以說：『道德上通而智故消滅也。』以此而言智，自然是有悖於道德，自然是不道德，但實在還是不智，還是對於道德無所知，或只知其一端而不知其整體，或只知其表面而不知其眞義。因爲他們都沒有把道德之爲道德來個澈頭澈尾的理解。有的人以爲道德是純利他的，太漠視了個人生活，認爲遵道德而行的人於自己毫無好處，甚至有害處，因而目道德爲迂疏闊達；有的以爲道德太過於嚴肅，太漠視了我們個性之發展，認爲遵道德而行，只有對個性施以桎梏，因而目道德爲喫人的怪物；有的誤把道德看做了一種虛無玄妙不可把捉的原則原理，覺於一己現實生活毫無關係，因而目道德爲一種淸談玄言；有的見得道德富有限制性，認爲可利用以限制他人的行動，以便自己可以爲所欲爲，因而目道德爲一種利己的工具；有的以爲道德是有時間性的，認爲從前之所謂道德，到現在已成了不道德，現在所謂道德的墮落，只

不過是失時效的舊道德的墮落，以爲那些皇皇然憂道德之墮落者，都是迷戀舊屍骸的古董罷了。除了最後這一誤解還沒有根本否認了道德的重要性，當留待下一節去講外，其餘都是將道德從根本上加以否認了。可是這種從根本上對道德加以否認的事，都是一些所謂智者的人做出來的，而其智卻在否認道德；社會大衆卻也茫茫然異口同聲承認他們是智，是聰明，就是帶點輕薄口吻的也承認他們是調皮。這樣一來有些還要講講道德的人，便被人目爲迂儒，爲酸子；便是恭維一點，也只尊你一聲「長厚」；甚至尊你一聲道德家或道學家，語氣中也已帶有一點幽默的意味了。整個社會，惟那些否認道德的智者是尊，對於道德無視到這地步，道德怎麼會不墮落呢？然而其病還在似智而實不智，似有知而實無知；最少亦是知其一端而不知其整體。

這話怎麼講呢？我在論上中不說過嗎？道是大家行得通的大路；德是認識惟遵此大路而行方纔宜於己宜於人。道德之產生是在人類有了社會生活之後，換言之，道德是社會生活的產物，而其產生的動機，是自制心，是所以限制一己以利羣體的一種自覺心。所以不講道德則已，要講道德，第一個重要條件，就是想到自己，同時卽須想到他人；想到個體，同時卽須想到羣體。至於限制，固然不僅限制他人，而也要限制自己；不僅限制自己，也要限制他人——這同時加於人我的限制，就是盛不足節有餘的禮。

那些目道德爲迂疏闊達的人，只見了道德應自制的一面，而忽略也須制他的一面，於是處處自制的結果，把自己限制到蹐跼於一個極小的小天地中，弄得舉步皆荊棘，非但於自己沒有好處，正因處處自制，

並爲所謂智者所乘，一步步進逼，逼得你連在這小天地也不能生存，故也有害於己；而且非但有害於一己，連整個社會也因蕩佚了羣己權界而爲之大亂。這種人講到他的存心，眞不能不說一聲好，可是這種好心，對於整個社會的生活又有甚麼好處呢？對於整個的社會生活無好處，或且有害處，卽不得謂之道德，這不是道德本身的病，而是人們對道德認識不澈底的病。闇弱兩字，自古相連，惟闇故弱。自制以利他的人，不能不叫做弱，而這弱卽由闇來。難道闇弱的人，我們能當他有道德嗎？所以純利他不是道德，道德也決不會迂闊。不能認淸這一點，可以說是對道德無眞認識，卽對道德無所知，也卽是不智——不智之謂闇。闇弱卽不足稱爲道德。惟然僅僅限制自己，不制裁他人，仍是不道德。

那些目道德爲喫人怪物的人，只見到道德之於人，只是給人的一種約束或束縛，而不見到道德的約束，是有一定的節文的，或說是羣己間有一定權界，不可凌犯或逾越的；而所謂約束，只是約束自己使不逾越這一定的羣己權界而已。若約束自己或約束人家得太過火，固然有桎梏個性之弊，但這也只是對道德的認識沒有眞確而澈底，決不是道德本身有這種弊病；所以這也只是對道德無所知，只是不智。可見制裁自己太過火，固然不道德，制裁他人太過火，同樣是不道德。

那些目道德爲淸談玄言的人，只有見於魏晉間那些具有老莊思想者的所謂道德，而不是我們所講的社會道德，誠有如韓退之所謂『道其所道，非吾所謂道也；德其所德，非吾所謂德也。』他們思想的出發點當然是老子和莊子。老莊的道德觀，是先天地存在的，是另有他們想像中的道。他們以爲道是先天地而存

在，仁、義、禮等是有天地以後由人用以企合乎道的。老子說：『失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。』莊子述孔顏問答語也說：『回忘仁義矣……回忘禮樂矣。』這樣說道，將道的跡象一例看輕，自然要將道說的虛無玄妙，不可把捉。其實在老莊也並非眞正有意毁棄仁義禮等，他們心目中的仁義只是統治者來做統治工具的仁義禮，故有激而云然，而魏晉間的老莊思想者便以毁棄禮法作爲蕩檢踰閑的藉口，有些目禮教爲喫人怪物的人，其思想實也由魏晉所派生，並非眞有見於道德之爲道德及道德產生之由來，所以表面雖尊道德，實際上反而有害於道德。因爲道德原只是一種抽象的原則，必須由跡象而實現；捨棄了跡象，道德這一抽象的原則就無所附麗。即以禮論，原是道德這一原則所由實現最粗的跡象，原是老子所謂『忠信之薄而亂之首』，但使沒有禮，道德卻也無由見。便是莊子在大宗師中也曾說過：『以禮爲翼者，所以行於世也。』魏晉間人之毁棄禮法爲號召，何嘗有見於道德之眞。道德本身原極平實，平實得和布帛菽粟一樣，而必矜奇詭異以出之，道德自然要流於玄妙空虛，所以其病還是對道德無所知，實在也還是不智。

至於把道德當做利己工具看的人，就和上面所說那些拿道德當戲法變的人如出一轍，剛剛和那些目道德爲純利他的人來個適得其反，這還是對「信以成之」一語的重要性不會明白或有意忽視，也還是不懂得道德是應貫澈爲人行事首尾大端，而不可斷章取義的，還是對道德無所知，所以也還是不智。尤其那些有意忽視這一重要性的人，除了不智之外還再加上個不信，其對於道德之戕害誠有如消夏閑記摘抄上所說，

有甚於虎狼與蛇蝎，是殆所謂「德之賊」。現在社會道德墮落的現象，大部分就是這些人所造成。

上文推究社會道德所由墮落的原因，我以為由於不信與不智，而不智之病亦經一一給分析一過，只餘下最後一個不曾講，在這裏我想特闢一章來給分析一下。

## 二　道德何以要跟着社會而有變

我在論上第三章中，曾分析過「道德是怎樣產生的」一個問題，而肯定了「道德」是跟着人類有了社會生活而來。道德既跟着社會生活而來。那末道德之產生，對於人類社會生活自有其必要性；換句話說，人類有了社會生活，就離不了要有這可使生活圓滿的道德。惟其如此，道德是必須可以與社會生活相配合或相適應——那末某一種社會生活形態，也必須有某一種可以與之配合或適應的道德形態，這應該不失為一個當然的邏輯。這種實例，不必遠徵，卽以婚姻問題論。一夫一妻制，在現代應當是最合理，也可說是最有合乎道德標準的，所以我們本鄉那一帶在宗祠統治下的女子，倘有甘為人妾者，族中人必多認為大恥奇辱，而予以革除祠籍的處分，甚至其父兄也要受此處分，其人其家亦將從此不齒於鄉里。但宗祠統治下的社會，畢竟還是宗法社會的殘骸，所以處分獨重於女子，男子納妾，卻就不必受此處分了。這樣，仍將一夫多妻制保留着，自然和現代社會的道德標準不合。所以然的原因，只是「不孝有三，無後為大」的舊倫理還支配着人心。因着同樣的原因，在同屬我國的西藏卻以之盛行着一妻多夫制，而且一女所嫁的多夫，

照例是同胞弟兄。在他處這就亂倫了，而西藏人可並不認為有背乎道德標準。所以然的原因，無非因西藏地瘠民貧，必兄弟多人各娶一妻，勢必分居，生活上立即感受困難；或竟因生活關係而不能使每個弟兄都各有妻室，嗣續亦成問題。如此弟兄多人同娶一妻，既可使生活的困難可以減輕而又可不妨礙嗣續的緜延。又淫殺本為一般人所認為罪惡的，但依斯企摩人可不然。依斯企摩之女子，未婚而產子，並不被認為淫蕩；其有能與哲人智士通姦者，還要引以為莫大的榮幸。有一挪威人艾其達在格林蘭遇一依斯企摩女子，自承曾將一老病的婦人推墮於懸崖之下而致之死，還自以為是愛這老婦的。這在他處，能不認為不道德嗎？但照依斯企摩人的道德標準卻非但不以為不道德，而反認為有合乎道德。關於前者，依斯企摩人本以多產子女之道德為高於貞操；關於後者，那女子之殺老婦本出於老婦的請求，老婦死後，那女子還為之悲泣。像這種種不同的道德形態，要莫不由於社會形態不同之所致。這不是道德必須配合或適應社會生活很顯著的例嗎？

同一時代的各地的社會，既一地方有一地方的所謂道德，那末同在一地方自也有其不同時代的社會，當然一時代也就有一時代的所謂道德。董仲舒曾說：『夫道之大原出於天——天不變，道亦不變。』（見漢書董仲舒傳）一般講道德說仁義，誤信了這一句話，便眞的認道為萬世綱常，絕不應把牠有所變革，於是社會生活儘管變，而古先聖賢的道是不容許變的。其實董氏「道之大原出於天」一語根本站不住。道之大原壓根兒不出於天，而實出於人，而且是出於人類有了社會生活以後。就是天也未嘗不變，社會生活則

變得更快更明顯，那末道又何能不變。在董氏之前實在沒有人相信這樣一個頑固的原則的。「道是變的」這一原則要以法家的韓非說得最爲明快。他說：『今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必爲鯀禹笑矣；有決瀆於殷周之世者，必爲湯武笑矣。然則今有美堯、舜、湯、武、禹之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。』便是董仲舒所最崇信的孔老夫子也曾說：『殷因於夏禮，雖損益可知也；周因於殷禮，雖損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也。』他雖說「可知」，可是究不能不要損益。禮而要有所損益，就因夏禮不能和殷的社會相配合相適應，殷禮不能和周的社會相配合相適應，所以不能不有損益。損益又何嘗不是變？

那末又何以見得社會形態必須隨着時代而有變呢？這我們可以求之於事實。當人類尚在以狩獵爲生的時代，因爲他們賴以爲生的食物是天生的動植物，並不曾有什麼生產方法給他們預備着，只靠着他們自己拿着原始的武器，成羣結隊往廣大的山野中去獵食。得了食物，勢必如鳥之有巢，獸之有穴，要有一個可以歸宿的地方去享受或儲藏。這可用以享受和儲藏的歸宿之處勢更不能無人分配享受或保管儲藏。這分配與保管的責任，因了生理的關係，就落在女性身上。那時候的男女之間，照社會學家的考察和研究，只有男女之分，卻不曾有夫婦之別，有性交的需要時儘可自由性交。惟其如此，因性交而產生了孩子，這些孩子就指不出誰是父親，而只因哺乳的關係單單認識了母親。加上獵得來的食物又歸女性分配和保管，在這一方面又儼然做了主人婆；所以那時的社會組織就自然而然走上了母系中心社會的階段。就配合或適應社會生活的道德講，在這種母系中心社會中，女子既可自由性交，無一定的夫婦配偶，就自然無所謂貞操；

財產既不歸私有，慷慨好義而不自私，也就算不了含有自制條件的道德律，因之後世視爲故常的戰爭在當時卻是有背道德律了，依斯企摩人就是一個好例。於此可見那時的道德標準，決不同於今日。

因了人口的蕃滋，生產工具的進步，人類開始有了生產方法——牧畜耕稼。跟着這種進化而來的，便是分工的發達和財產的私有。因了分工的發達，便有人力的需求；因了財產的私有，便有牲畜和土地的爭奪而不免有戰爭。爲了人力的需求，戰勝者樂得將戰爭時虜掠來的敵人當做奴隸以代替自己的勞力。戰爭之事，當然由慣於狩獵的男性擔任，沒有女性的事；便是俘虜來的奴隸和爭奪到的牲畜、土地，也自不爲女性所有；由是社會組織也就逐漸由母系中心轉變爲父系中心。在這樣一種社會之中，女性既成爲男性的附屬品，不必說貞操就成爲女性所當遵守的道德律；此外在現代所認爲不人道的戰事和蓄奴，在當時自不認爲有背乎道德。

再進一步，農業成爲主要的生產方式，需要勞動力更多，對於奴隸或農奴也就更加需要。歐洲的希臘、羅馬以及中古時代，中國的周、秦、兩漢、魏、晉、六朝，都是這一種社會的典型。在這種社會中，階級的分立，治者階級對於被治者階級的予取予求，都被認爲「理所當然」，不但無背乎道德，而且是應當遵守的道德律。孔子也曾說：『小人學道則易使也』（見論語陽貨），所謂「易使」，還不是叫小人無限制的供給勞動力嗎？那末這一種道德，難道也可說是『可以使社會生活圓滿』的嗎？這我的答覆卻是肯定的。生產事業既幾乎全部由奴隸或農奴擔任了去，奴隸的主人或農奴的地主自然有餘暇去從容論道，發

展更進一步的文明，生產工具和生產方法因之自有很大的進步和改革，生產力也自然就更大，勞動的苦痛也自因之大大的減少。這種美麗的果實，奴隸也當然可以分享。恩格斯說得好，『沒有奴隸制度，即沒有希臘的國家，沒有希臘的藝術與科學。』以我們中國講，沒有井田制度下的農奴，又何嘗能有禮樂彬彬的西周盛世，又何嘗能有我國學術思想源泉的春秋戰國。

再進一步到了資本主義的社會，以前那種幾乎沒有人的身分的奴隸階級或農奴階級，無論在政治上、法律上都不復存在，因爲資本主義先決條件之一，就是自由勞動者。所謂自由勞動者，其人必爲自由，可以把自己的勞動力，自由當作商品來處分，絕不受奴隸主人或地主之束縛，因此人人有個人的身分與自由，連自父系中心社會成立一直受壓迫的女子也重新獲得了她們的身分和自由，因此個人主義大爲發達，把從前那種蓄奴及重男輕女的習慣都當作不人道、不道德看了。但是政治上法律上的階級對立雖不復存在，而經濟上的階級對立卻很嚴重，其嚴重殆有甚於從前政治上法律上的階級；因之社會生活之不圓滿也反視以前爲尤甚。至此而道德標準也就成爲問題了。我在上一節中曾經引過孟子的幾句話，即「今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡；此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？」當孟子的時候，是我國周代封建社會沒落，秦漢商業資本萌芽的時候；他所描寫的是當時農奴的生活情況；他所謂禮、義，自然是封建社會的道德標準。於此我們可以知道在一社會形態已變，而道德標準不變，是無從責人以道德的；這因道德標準已經失去使社會生活圓滿的作用了。如今我們這社會形態正

在劇變，全國人恐已有百分之八九十掙扎在死亡線上了，而那些利用機會做損人利己之事的人，還要拿些老腔老調來責人以道德，又如何可能呢！儘管你猪口嘵音來講道德，非但無濟於事，轉將毀滅道德在社會生活中的功能與價值。這正是目下道德墮落的大原因。

## 三　道德應該怎樣變

我們既不能拿老腔老調來責人以道德，那末自然應該拿出新腔新調來。可是現在新腔新調又在何處？可憐見的誰也沒處去拿。因此上，那些憧憬着舊道德的先生們固然搖頭嘆氣致慨於人心的不古，便是明知舊道德不再適應變後社會的人，也不免感有空虛的徬徨。

其實這都由於對所謂「道德」一名詞，不曾好好的給分析一下。要知「道德」原只是一個做人，而尤其是做社會人的原則。這一原則原是不變的；便是所謂仁、義也還是原則，也還是不變的。你能說，路只許一人走，不讓人家走嗎？只許你一人走，不讓人家走，這還還能算是道嗎？按之『桃李不言，下自成蹊』的道理講，你一個人還不可能走出道來呢！倘若你連這一點道理都認識不正確，這能說是「德」嗎？你能說做人不必和當時當地的社會相配合、相適應嗎？能配合，能適應，這不就相宜嗎？不就是「義」嗎？不能配合，不能適應，這不就是不宜嗎？不就是「不義」嗎？要能懂得配合、適應，必須時時想到我必如是生活方覺圓滿，他人和我一樣是人，也必須如是如是方覺生活得圓滿，這就是『他人有心，予忖度

之』，不就是同情心嗎？不就是「仁」嗎？路須大家走得通，行事要和社會生活相配合、相適應，這樣一個原則，古人應遵守，今人難道就可不必遵守嗎？那末道、德、仁、義的原則又何嘗有變？所以說道德須隨社會生活而有變者，並非這道、德、仁、義的原則，而是將道、德、仁、義的原則表見於行事的「禮」。我在論上第四節中不曾說過嗎：『義只是說個行事應得事宜；禮卻是說個怎樣做纔能得事宜——一是原則，一是緣原則而定出的辦法。』這所謂辦法便是禮。上文我對董仲舒、天不變道亦不變、那句曾加以駁斥，似乎有點矛盾了吧。其實並沒有矛盾，這只消看董仲舒接着「天不變，道亦不變」一語的下文就可明白，他說：『今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一統，法制數變，下不知所守』。是將「道」和「方」、「法制」混爲一談了。便是上引韓非子的幾句話，竟將搆木、鑽燧、決瀆也與堯、舜、湯、武、禹之道平列起來，也何嘗不將原則與辦法混爲一談。倒是孔子『殷因於夏禮。雖損益可知也；周因於殷禮，雖損益可知也』那幾句話，卻是分明，因爲他不說是道而說是禮。於此也可見「禮」纔是應當有所損益的，換句話說，便是應當有變的；其不可有背於道德仁義的原則卻是「可知」的，換言之，即是不變的。例如我在上文第六節中所說的奴隸或農奴，按着現代的道德標準講，同樣是人而有主奴之分，是不人道的，不道德的，但在行着這種制度的當時，卻不認爲不道德。這就因現代人認爲蓄奴的制度，只有利於奴隸的主人或地主，奴隸或農奴連人的身分都不完全或竟沒有，這便明明擺着了奴主或地主的猙獰面目——有路只許自己走，而不許奴隸或農奴有路走。這當然是「不道」或無道。但在當時則認爲一種分工

的方式。我國古代的井田制，實在是農奴制，但在古聖賢口中卻不過是分工的方式。孟子說得最明白，說是『或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人：天下之通義也。』（見滕文公上）他把地主說成勞心者，農奴說成勞力者——一治人，一治於人；一食於人，一食人。這一段話原就用以解釋上文「百工之事固不可耕且爲也」一原則的。所以在那時人的心目中，農奴制原不過一種分工的方式。道不道的分別並不在這種制度，只在地主對農奴待遇如何。假如地主而能善待農奴，不一味從事壓迫或搾取，還能顧到農奴的生路，這就可算是有道。在上引論語陽貨，孔子那「小人學道則易使也」一句話的上面還有一句話，說是「君子學道則愛人」，就是這意思。君子就指地主言，小人就指農奴言。於此可見只要地主還能顧到農奴的生活，剝削不太甚，便算是學過道的。這就因他們還懂得於自己的生路外，農奴也要有生路。君子、小人之別，即地主農奴之分，在當時原是一種禮。這種禮，在現今看起來，同是圓顱方趾的人，焉得有君子小人之別，當然不合於道德，但在當時卻認爲僅僅這種階級的區別，是並無背乎道德的，道德與不道德之分，乃在能不能或知不知顧到他人的生路。只要能顧到他人的生活，在如今是道德，在從前也是道德。不能說如今不要這種禮就是道德，從前有了這種禮就是不道德。於此可見應變的是禮，至於顧到自己同時也顧到他人這一道德的原則是不應有變的。若說連這一原則也要不得，那就眞要「人將相食」了。只是向來不曾有人對道德這一名詞給分析過，將原則和辦法混爲一談；加上道德本不可見，只能見之於禮，於是禮的規定便成了道德的規定。其實禮的規定對於社會生活有不能配合或

適應時，必須改變禮以求與社會生活相配合相適應。能與社會生活相配合相適應而使社會生活可以圓滿，這便是道德；而改變的禮也就是可以實現道德原則的禮。不變的舊禮，或雖變而不能與社會生活相配合相適應的禮，這就是不能實現道德原則的禮，是有背乎道德的，也卽是不道德的。倘誤認禮的規定爲卽道德的規定，那末禮而不能與社會生活相配合適應時，從舊禮在社會上行不通，勉強行之，就成了喫人的禮教；撇下舊禮不遵，以求與社會生活相配合相適應，這就很容易被人目爲與道德的規定不符合，而成爲不道德。這就是現今『無道揆，無法守』的現象之所由來。

照這樣講起來，跟着社會而有變的，不是道德的原則，而是德目之一的「禮」。我在論上中曾說過：『禮卽是羣己權界』，難道羣己權界也該變嗎？要知道羣己權界也還是禮的作用，只是禮所以配合道德原則而使之適當實現的作用，卻非禮的本身。禮的本身是什麼？就是社會上和政治上的一切制度。

這話怎見得呢？當知「禮」之一字，本有廣狹二義：狹義的禮，卽說文解字所謂「所以事神致福也」，故從「示」，這是禮的本義；禮的廣義，亦卽禮之引伸義，這引伸的痕跡，禮記仲尼燕居中說得很明白，茲錄如下。

『子曰：「郊社之義、所以仁鬼神也；嘗禘之禮、所以仁昭穆也；饋奠之禮，所以仁死喪也；射鄉之禮，所以仁鄉黨也；食饗之禮，所以仁賓客也。」

『子曰：「明乎郊社之義、嘗禘之禮，治國其如指諸掌而已乎！是故以之居處有禮，故長幼辨也；

以之閨門之內有禮，故三族和也；以之朝廷有禮，故官爵序也；以之田獵有禮，故戎事閑也；以之軍旅有禮，故武功成也；是故宮室得其度量，鼎得其象，味得其時，樂得其節，軍得其式，鬼神得其饗，喪紀得其哀，辨說得其黨，官得其體，政事得其施，加於身而錯於前，凡衆之動得其宜，」

『子曰：「禮者何？卽事之治也。君子有其事，必有其治。治國而無禮，譬猶瞽之無相與！倀倀其何之？譬如終夜有求於幽室之中，非燭何見？」』

『子曰：「制度在禮，文爲在禮，行之其在人乎！」』

以上所引，第一章是禮的本義，亦卽吾人普通之所謂禮；第二章以下則是禮的引伸義，最後一章，則竟點出制度來了。其實「制度」兩字的原意，原也不過有限制，有限度。禮的作用，不就是節制嗎？所以制度一詞的涵義和禮的引伸義竟卽是一義；而將這種限制、限度硬性的規定下來，便是制度，也便是禮。從前我在學林中發表過的今文尙書續論裏有兩段話，倒很足以做這裏注脚，待我引在下面。

『禮之著於竹木者謂之書，書之可見諸踐履者則謂之禮。』

『春秋昭公二年左氏傳：晉侯使韓宣子來聘，且告爲政……觀書於大史氏，見易象與魯春秋，曰：「周禮盡在魯矣。」觀書而曰「周禮盡在」焉，是則記之者「書」，而所記爲「禮」。……抑不惟紀事之典籍可稱書，紀載刑法之典籍亦可稱「書」，呂刑無論矣，墨子非樂上「先王之書湯之官刑」云云，官刑亦書也。襄二十三年傳「斐豹隸也，著於丹書」，又昭公六年傳「鄭人鑄刑書」皆刑法稱書之例

也。」

由上所述，書與禮，一而二，二而一，不過一爲事實，一爲記述而已。書旣包括一切典章文物，那末禮亦是包括一切典章文物。因此，記周代官制的書可以稱「周禮」，記行事上一切繁文末節的書，可以稱「儀禮，至禮記一書，小而如曲禮、內則、喪服，大而如王制、明堂位、大學；紀事如檀弓，理論如中庸；甚而紀季節月令之庶事如月令，無不可稱之爲禮。照此看來，「禮」決非如一般人心目之所謂禮，而是包括一切行事之大端小節，一國之制度文物，乃至社會組織，無不在內。

至於「禮」究應怎樣變，這當然不是三言兩語所能盡，也不是這篇短文所能容，更不是某一個人所能信口雌黃；老實說起來，連一部基本大法——憲法的修訂，也只是這工作的一部分。不過無論如何變法，總離不開道德的基本原則，就是要能使整個社會中人人都有生活，有圓滿的生活，有與此時此地的生產方式，社會組織相配合相適應的生活，這纔可以「變則通」。

# 義利辨（原刊新中華復刊第二卷第三期）

## 義與利爲一物之本末一事之終始

### 一

宋孝宗淳熙八年，即距今七百六十年前，南宋兩位理學大師朱元晦（熹）陸子靜（九淵）相會於南康。朱大師這時是南康府知府事，幷在其所屬白鹿洞設講堂講學，因請陸大師登講席。陸大師當時就論語中拈出「君子喻於義，小人喻於利」一章做題目，發揮義利之辨，大旨以爲喻由於習，習由於志，故爲人首當辨志；而辨志則當分別「義」「利」。其意以爲做人首須確定意志，究竟預備將來做個行義的君子，還是做個貪利的小人——倘若立志行義，那就會熟習於行義，對於行義之方也自然澈底了解，而成爲一個行義的君子；倘若一心貪利，那就會熟習於謀利，對於謀利之方也自然澈底了解，而不能不成爲一個貪利的小人。朱陸兩位在六年前相會於鵝湖，爲了個「無極」的有無問題「爭得面紅耳赤，辨論的書函往復來回了三四通，這就是所謂「朱陸異同」的一重公案所由起；但這一次陸大師的「義」「利」之辨卻大得了朱大師的喝彩——朱大師說：『這是子靜來南康，熹請說書，却說得這義利分明，是說得好』。於此可見陸大師在白鹿洞一番話，竟將個素來擡槓的朋友說得五體投地。朱大師還硬要他寫出講義來，在白鹿洞刻石留紀念。還有陸大師的弟子傅夢泉從他老師那裏受敎回去，也告人說：『陸先生敎人只諄諄言辨志；而

教人辨志，只在分別『義』『利』』。於此又可見南宋道學一派的宗匠陸大師教人治學之方，首在辨義利；便是另一派的朱大師也看得這義利之辨甚是重要。

我如今在七百多年之後的今日，重新又提出這題目來，是不是我也想擠入所謂道學家的羣中去呢？不，決不，峨冠博帶講道學，低頭拱手談性命，在當時就已惹起陳同甫一流人的不滿，何況今日？自然，我如今旣拈出這題目來，原不能說我不認爲重要，但是和朱陸兩大師，卻非但見解不相同；相反地，實在對於陸大師還有些不滿。朱大師說他說得義利分明，我卻正嫌他不夠分明。因陸大師根本沒有說明「義」是甚麼，何以要得；「利」是甚麼，何以要不得；尤其是他只將「利」解爲「獵取科舉」，解爲「官資崇卑，祿廩厚薄」，根本將這「利」字，好像門縫裏看人，忒也看得扁了。因此我如今在講這題目之前，先要將「義」「利」兩字來尋根究底說一說，——尋出來甚麼叫個「義」，甚麼叫個「利」；這兩字是異是同；究竟異在何處，同又在何處。

## 二

「義」字的本義、是一己的威儀，卽今「儀」字，見許叔重（愼）的說文解字；後因聲音相同而假借爲義利之義。其實「義」的本字，並非從我從羊，卻是從言宜聲的「誼」。誼在說文解字中是解作「人所宜也」；段茂堂（玉裁）注謂：『周時作誼，漢時作義』。但是董仲舒的天人三策中『正其誼不謀其利，明其道不計其功』語中「也還作「誼」；便是後漢的劉熙做一部釋名，其釋言篇中也還說：「誼、宜也，

裁制事物使合宜也」；而相傳從先秦傳下來的經傳卻又都作「義」；可見「誼」「義」也不一定以周漢分，只是同音通借罷了。總之「義」的本字爲「誼」，其訓釋卽「宜也」。那末又怎樣叫做「宜」呢？照說文解字的解釋，是「所安也」。「所安」的意思，就是「得其所」或「得所」，也就是「得其當」或「得當」，其意便是事應當怎樣做，就怎樣做，否則便該縮手不做，或別求其得當再做，這樣纔叫「裁制使合宜」，而無不安。解釋「裁制合宜」一語最具體的，要算韓非子中解老的一段，其文爲『義者君臣上下之事，父子貴賤之差也，知交朋友之接也，親疏內外之分也；臣事君宜，下懷上宜，子事父宜，衆敬貴宜，知交朋友之相助也宜，親者者內而疏者外宜——義者謂其宜也』。君臣、上下、父子、貴賤、交友、親疏之相處，一一都各得其宜，這樣的社會還不有倫有理（倫理一名卽涵此義）嗎？所以「義」又可引申爲「理」，意卽有條不紊。荀子議兵篇：「義者循理，故惡人之亂之也」，卽此義；故其在大略篇，便逕以「理」來釋「義」，其文爲「義、理也」。義既要不紊，要惡其亂，那末所謂「紊」，所謂「亂」，就是不當於理，也就是不合宜。事既有當理不當理之分，那末當理的就當做，不當理的就不當做，所以「義」又有辨別義。一個社羣中，大家都能按着倫理相處得當理，合宜，凡不當理，不合宜的事就不去做，自然就相處得很安，豈不人人都相親相愛，都沒有「你害我，我害你」的心思，這樣便自然於大家便利，所以「義」又可引申爲「利」。墨子經上：『義、利也』。其經說上更將這句經加以發揮說：『義志以天下爲芬而能能利之不必用』。這句話當然有點費解，據畢秋帆（沅）的注解，以爲是『言意以爲

美而施之，又忘其勞』。照這注文的說法，大約是『義以使天下都得到美善爲能事，這便能於天下有利，但有利而不居功。』這簡直又和韓非子解老中解「仁」字相類了。解老篇：『仁者、謂其中心欣然愛人也，其喜人之有福而惡人之有禍也，生心之所不能已也，非求其報也。』此兩段文字所不同者，「仁」但喜人有福，惡人有禍，出於心之所不能已；「義」卻做到人有福無禍，出於行事之得宜；所以解老下文又說：『義者仁之事』。於此可見「仁」以利人爲心；義則以利人爲事；然則所謂仁義者無非都是利人而已。

綜上所述，「義」有五義：(一)宜也；(二)理也；(三)辨別也；(四)利也；(五)仁之事也。此五義一貫相通，而其本義則爲宜。

## 三

「利」，說文解字：『銛也，刀和然後利，從刀和省。』易文言：『利者、義之和也。』銛的本義爲臿屬，是一種農具，引中爲銳利，卽俗所謂「快」；爲鈍(也是一種農具)之反。「刀和然後利」者，意卽刀之所以能銛利，端賴和。那末怎樣叫做「和」呢？「和」的本義是相應；所謂「相應」，意卽有唱必有和；也卽謂有動作，必有效果相應而至；卽俗所謂「應手」或「順利」，義與「乖」字反。刀和，意卽刀能應手；莊子養生主所謂「奏刀騞然」，卽是刀和。中庸：『發而皆中節，謂之和。』賈誼新書道術：『發號出令而民悅，謂之和。』爲人做事能這樣得心應手還能不順手嗎？所以這兩個「和」字，實爲「和」

的本義，亦卽「和」的正解。普通所謂「調和」、「和平」等義的「和」，實應作「龢」，不是從口從禾的「和」字的正解。「利」旣取義於「和」，所以「利」卽「和」，「和」卽「利」；禮表記「有忠利之敎」，而後漢書章帝本紀引之卻作「有忠和之敎」，是「利」與「和」非但可互訓，還可互相借用，依此去解釋易文言「利者義之和也」一語也就容易懂了，意卽「凡事循理而行，令人心悅誠服，自然得心應手而推行順利」。此處若以「調和」或「和平」去解，便覺有些費解了。

「利」旣有「和」義，換句話說，卽有「相應」義，或「應手」義，故引申之卽爲便於用。荀子王制篇有「尙完利」語，楊倞注以爲「利」是「便於用」。「便於用」卽俗所謂「便利」。由「便利」更一轉而爲「便宜」。國語魯語載：魯襄公在楚，其臣季武子未奉命而攻取卞邑；事後纔派人告襄公，說是卞人將叛，所以討伐。襄公尙未開言，其隨侍在側的另一臣子榮成子說：『子股肱魯國，社稷之事，子實制之，唯子所利。』這「唯子所利」的「利」字，卽後世所謂「便宜行事」之意。所謂「便宜行事」一語，原指爲官吏者在非其職守所應爲之事，許以從權行事之意。爲甚麼要於職守外許其從權行事呢？就因必有所便宜。這所謂「便宜」的解釋，當以南北朝時南齊顧憲之說得最分明。當時顧憲之行會稽郡事，會稽郡內有個西陵戍主杜元懿呈請在西陵戍前的朱埭增加商人的通過稅，幷於附近要口上增設三埭徵稅。南齊帝令顧憲之查覆。憲之因奏道：『愚以便宜者，蓋便於公，宜於民也。竊見頃之言便宜者，非能於民力之外，用天分地也，率皆卽日不宜於民，方來不便於公。』這也因元懿原任收稅官，要想便宜行事，卽不必

另設收稅官，而國家可以增加收入，原也是便利之意，所以憲之卽以便宜立論。於此可見便宜行事，還要「便於公宜於民」，方可從權，並非僅僅求行事便利就可。無論「便利」也好，「便宜」也好，總之要使利於公，宜於民，於國於民都有所「饒益」，換句話說，卽於國於民都有好處，這當然是「仁者愛人，義者利人」的意思，所以又一轉而有「仁」的意義，見廣雅釋詁卷四，其文爲「利、仁也。」凡「便利」「便宜」既都於人有好處（得好處亦叫得便宜卽以此），而世界上最有好處的東西，換句話說，最便利最有便宜的東西，莫如財貨；試想人類所賴以生存的一切經濟行爲，有那一件離得開財貨，老實說，人無財貨還不能生活呢！所以「利」字又有「財貨」義；例見下文。人無財貨不能生活，那末爲了生活當然要追求，於是一轉而有「貪求」義。禮坊記：『先財而後禮，則民利』；淮南子精神訓：『其餘無足利矣』，都屬此義。廣雅釋詁卷二亦有此訓。同是廣雅釋詁，卷二釋「利」爲「貪」；卷四釋「利」爲「仁」。試想「仁」與「貪」這兩字，眞可謂極端相反，如水火之不相容，而「利」字卻兼具有此兩義，「這無非一爲公，一爲私——有益於公謂之「仁」，有益於私謂之「貪」罷了。

綜上所述，「利」之一字有七義：(一)銛也，爲本義；(二)和也，卽應手也，順利也；(三)便利也，便用也；(四)便宜也，謂其便於公宜於民也：(五)仁也；(六)財貨也；(七)貪也。自(二)至(五)都是「利」字的引申義，都屬於公利公益；(六)是第一轉義，公私都非此不便；(七)是第二轉義，專指私利講了。

## 四

由上剖析「義」「利」兩字的意義，「義」字除了第二義「理也」和第三義「辨別也」之外，幾乎盡與「利」字同訓。何以「義」就這樣的要得，「利」就是這樣的要不得。推其原因，對「義」字既根本不曾剖析清楚，對「利」字，也硬將本義和引申義都擱在一邊，單單取兩個轉灣抹角的第六第七義，硬將「利」一概說成了「財貨」或「貪利」，於是「利」就成了陸大師口中的科舉、官階、廪祿，這就是陸大師誤解了論語的謬見，也就是朱大師誤信了陸大師，犯了同樣錯誤的地方。何以見得他們兩位大師誤解了論語呢？這還得要請出論語原書來對證，纔可明白。

眞正百世大師孔夫子，照論語上說是「罕言利」的，我們如今翻出論語來看看，多確是不多，但也有八處。

一、仁者安仁，知者利仁。（見論語里仁）

二、放於利而行多怨。（見同上）

三、君子喻於義，小人喻於利。（見同上）

四、子罕言利，與命與仁（見子罕）

五、無欲速，無見小利。（見子路）

六、見利思義。（見憲問）

七、工欲善其事，必先利其器（見衛靈公）

八、因民之所利而利之。（見堯曰）

上引見於論語中的「利」字八處，第（三）處卽陸大師在白鹿洞拈出做講題的，上文已提及，後文還要細講；第（四）處無所謂；第（七）處是「利」字的第一義，於本文無涉：都可姑置不談。其餘五處向來注疏家講學家都講成「財貨」或「利欲」，除（五）（八）兩處外，我覺得於義均未安。現將對於這三處「利」的解釋寫下來，以明論語中這幾個「利」字，並不像注疏家講學家所說的那樣十惡不赦的要不得。

一、「仁者安仁，知者利仁」 這兩句注疏家都將這「利」字說成有所圖利，卽由「貪」義引申出來的。王肅注還說得不甚過火，說是「知仁為美，故利而行之」；給邢昺一疏，卻疏壞了，說是「有知謀者貪利而行仁，有利則行，無利則止，非本情也」；幷引禮表記「仁者安仁，知者利仁，畏罪者強仁」三語為證。其實表記已是漢人之言，未必足據以證論語；卽使足據，也並沒有非將「利」字說成貪利不可的地方。我以為應將論語解論語。雍也：『知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。』包咸注：『知者樂運其才知以治世，如水流而不知已。』以此證彼，知者與仁者所不同，正只是一動一靜之分，其意只是「仁者本其心之所安而行，自然足以仁民愛物；知者卻為要仁民愛物，故務使社會倫理秩然，而為仁者之事，以使仁政……推行盡利。其所以稱為知者，卽以其知為政如何而始可推行盡利，並非定須為自己有所圖利而行仁。這不和包咸解釋「知者樂水」的說法完全無異嗎？所以論語這兩句話，我意簡括點說，卽是仁者但問動機，知者卻務先求究竟——一是動機論者，一是究竟論者

而已；也就是「仁者愛人、義者利人」。

二、「放於利而行多怨」　此一語注疏家和講學家都錯了。他們都認定「利」是貪利，所以硬將「放」字的本義擱開不用，而用其假借義。這裏只須將「放」字講淸楚，「利」之爲「利」自然也就淸楚了。按「放」，說文解字：『逐也』，引申之則爲「棄」；淮南子修務訓：『放驩兜於崇山』，高誘注：『放棄也。』又引申爲背棄義；尙書堯典中「方命圮族」語，漢書傅喜傳引用作「放命圮族」，而史記卻作「負命毀族」；負卽背棄之意。漢書原喜用古字，故「方命」之「方」也許原作「放」，何況「方」字也本來沒有這意義的。「放」無論作「放棄」也好，作「背棄」也好，總之和注疏家講學家用「依」字來講的都恰恰相反。作「依」字講的應作「仿」，不過有時也可借用「放」而已。他們硬將「利」的轉義「貪」之一解橫梗於胸中，便只好硬棄了「放」的本義不用，而用其假借義，所以將「放於利而行多怨」一語，解成「凡事依於利而行必多怨」了。我的意思這句中「放」字和「利」字都應用本義，解作「背於利而行多怨」，意卽爲政而不「便於公，宜於民」，必成怨府。這並非我勉強要獨標新誼，只消合上文「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠」看，便可見。君子卽治者階級，他們所念念不忘的是怎樣使小人畏刑懷德；而受治階級的小人，卽庶人，他們所念念不忘的，是在上者如何可使他們能安土而不至流亡，如何如能施惠政於他們。若是在上者，背棄「宜於民」的原則，自是羣起而怨之，別尋樂土了，

三、「見利思義」　此處注疏家都作財利講，即「利」字的第六義，亦即第一轉義，玩上下文皆可通，但我的意思；這個「利」字是泛指的，並非專指個人的財利。孟子中梁惠王問孟子道：『亦將有以利吾國乎？』這明明不指個人的財利，而孟子卻答以『王何必曰利，亦有仁義而已矣。』這是一個明證。

## 五

由上所述，論語一書中所見的「利」字，原不必定須都作「財貨」或「貪利」講，本此我們再來看看陸大師在白鹿洞所講的「君子喻於義，小人喻於利」的講義。

『……科舉取士久矣，名儒鉅公皆由此出；今爲士者，固不能免此。然場屋之得失，顧其技與有司好惡如何耳，非所以爲君子小人之辨也；而今世以此相尚，使汨沒于此而不能自拔，則終日從事者，雖曰聖賢之書，而要之所鄉，則有與聖賢背而馳者矣。推而上之，則又惟官資崇卑，廩祿厚薄是計，豈能盡心力於國事民隱，以無負于任使之者哉？從事其間，更歷之多，講習之熟，安得不有所喻，顧恐不在于義耳。誠能深思是身不可使之爲小人之歸，其于利欲之習怛焉爲之痛心疾首，專志乎義而日勉焉，博學，審問、愼思、明辨而篤行之，由是而進于場屋，其文必皆道平日之學，胸中之蘊，而不詭于聖人；由是而仕，必皆供其職，勤其事，心乎國，心乎民，而不爲身計。其得不謂之君子乎？』

這一篇講義是專對那班不能免于應科舉的士子們講的，叫他們不要醉心科舉利祿，要先端正志向，庶

將來出仕纔能供職，勤事，心平國，心乎民，硬以科舉、廩祿解作「利」，供職、勤事、心國、心民解作「義」。這是對一種特殊人講的話，對症下藥原無不可。其實供職勤事，心乎國，心乎民，正是知道爲政如何而可推行盡利，正是夫子所謂「知者利仁」，這豈僅喻義，正也已喻於利了。

「不可使之爲小人之歸」，原不得專限於不免要應科舉的士子，一切人等當然都應該如是如是，所以他又另有一篇以「君子喻於義」爲題目的文章，我也將牠錄下來：

『非其所志而責其習，不可也；非其所習而責其喻，不可也。義也者，人之所固有也。果人之所固有，則夫人而喻焉可也。然而喻之者少，則是必有以奪之，而所志所習之不在乎此也。孰利於吾身，孰利於吾家，自聲色貨利至於名位祿秩，苟有可致者，莫不營營而圖之，汲汲而取之。夫如是，求其喻於義得乎？君子則不然，彼常人所志，一毫不入於其心，念慮之所存，講切之所及，惟其義而已。……』

這一來可是有點鑽進牛角尖裏去了。他將「義」認爲吾心所固有，這不用說卽指理性講，義雖有理的意思，可不是所謂理性；將「利」說成誘奪理性的物欲，「不許一毫入於心」，這更大錯了，比注疏家認「利」爲財貨還要涵概一切，流弊更大了。現將曾注論語各家對此兩語之解釋先列於下：

孔安國注『喻、猶曉也。』

皇侃義疏引晉范甯說：『棄貨利而曉仁義，則爲君子；曉貨利而棄仁義，則爲小人。』

邢昺疏：『君子則曉於仁義；小人則曉於財利。』

朱熹集注引程頤說：『君子之於義，猶小人之於利也，惟其深喻，是以篤好。』

朱熹集注：『義者，天理之所宜；利者，人情之所欲。』

孔與程只注個「喻」字，於本文無關，不去說他：范邢兩家則釋「利」為財貨，猶是傳統的錯誤。朱卻和陸一鼻孔出氣了，這當然是講學家有意和注疏家立異的地方。朱的訓釋，恐怕還受有陸那篇以「君子喻於義」為題的文章的影響。朱雖年紀大於陸，卻死在陸之後；而他的論語集注又要到臨死纔定稿，這時陸早已死了，此其一；陸在白鹿洞的講義本為朱所傾倒，稱讚陸說得義利分明，此其二；陸雖認義為理性，利為物欲，卻還不曾下具體的定義，這定義是朱纔下的，這明明採陸之說而成的，此其三。總之，注疏家的排斥「利」，還限於物質；講學的排斥「利」，竟要屏除欲望了。由注疏家之說，不過說君子見利能思義，小人則不然，這樣的君子也還是常人做得到的。等到朱陸等講學大師來一講，竟將孔夫子也拉入羣中去了。照他們的說法，是：要做君子，必須立志恢復吾心所固有的理性；為要恢復理性，又必須將人欲道學家屏除乾淨，使一毫不入於其心。常人不免耽耽於物欲，所以不能成其為君子。竟輕輕將小人的範圍擴大而為常人；同時要做君子，必須無欲，或絕欲。試想人欲除了涅槃之後，成佛作祖外，有何方法可以斷絕？而且除昌明佛學外，究有何非絕去不可的理由？在儒家決沒有這樣說法的。荀子的「人生而有欲」，姑且當他是儒家的旁門左道看，不去說他；就是道學家所目為正統的孟子，也只道得個寡欲；便是

儒家祖師號稱大成至聖先師的孔夫子，也曾說『富與貴，人之所欲也，』孔與孟何嘗否認人生之有欲，何嘗將人欲當做十惡不赦的魔鬼，何嘗叫人一毫不許闌入心中；不過底下加一句『不以其道得之不取也』。這也只道得個「見利思義」而已。又夫子在易繫辭下裏面，也曾講道『何以聚人曰財』，居然說得『財』字煞有大關係，不僅不否認而已；也不過在下文加一句「理財正辭，禁民爲非，曰義」而已。於此可見「義」之爲「義」，最多只在裁制人們的欲望和財利的取得，使之合宜；國語周語下：「利制能義」，就是這意思。倘一定屏去了物欲不許有一毫入於心，一切物欲都絕滅了，又從何處見出義來——心中沒有物，沒有欲了，一塵不染，四大皆空了，還念慮些甚麼，講切些甚麼，所謂惟其「義」，「義」又是個甚麼？要這樣纔成其爲君子，這君子的對面，確也不僅僅是小人，而是一切尋常之人；這樣君子就成了非常人，成了超人，或竟可說是已經成仙成佛而不是人了。話是說得透澈了，恐怕不是孔夫子的本意，并且也不是儒家的家法吧！難怪人家說道學不是儒學，而是道教或佛教，硬不叫人做人。

我的意思，這兩句話無論是注疏家，講學家，都因將「君子」和「小人」兩個名詞攪錯了，纔將這「義利」二字也講錯。這裏的「君子」、「小人」，是以位言，不以德分。這一點只有淸儒劉寶楠的論語正義講對了。他引董仲舒的兩句話來證明君子小人是以位言的，確當之至。董仲舒在對漢武帝策問的天人三策中說：『夫皇皇求財利，常恐匱乏者，庶人之意也；皇皇求仁義，常恐不能化民者，卿大夫之意也。』這不明明是「君子喩於義」，「小人喩於利」兩語的注脚嗎？這裏的「君子」卽董仲舒所謂「卿大夫」；

「小人」卽董所謂「庶人」，本是明明白白的。不過董仲舒對於「利」一定解作「財利」，恐怕還未必合孔老夫子之意。我意這「利」字還是「小人懷惠」的惠，或者竟是「便於公，宜於民」的意思。所謂「君子喻於義」者，猶言治民的卿大夫，應該解得怎樣可以便於公，宜於民；換言之，應該解得怎樣去利國利民。夫利國利民，卽所謂仁政也，亦卽仁之事也，這便是所謂「義」。所謂「小人喻於利」猶言小人只解得在上者的行政，是否便於公，宜於民——果便於公，宜於民，就是仁政，也就是他們所懷念的惠；否則便是虐政，虐政一來，他們便始而怨咨，繼且要別尋樂土了，至於在上者的用意，他們是不管的，實在說也是不懂的。這就是所謂「民可使由之，不可使知之」；也就是「民不可與慮始，而可與樂成」。「慮始」、「義」之事；而「樂成」卻是「利」了。我想這樣講，似乎較合孔子之意，也較合儒家的家法。於何證之呢？這只消看冉求爲季氏聚斂，孔老夫子便要號召小子鳴鼓而攻，這不是因冉求爲政，不能便於公利於民嗎？子張向他學干祿，他卻循循善誘，並沒有像陸大師那樣聲色俱厲，認子張爲喻於利的小人。不然的話，一心求財利的，就是要不得的小人，那末子張早就惹動孔老夫子的肝火，蹈冉求的覆轍了。再說，就是孔老夫子他自己，也曾「爲貧而仕」；他的出仕，何嘗非行道不可呢？這也可說是「喻於利」了嗎？再推開去講，若說有心求利便是要不得的小人，那末農夫不應耕耘，因爲他們耕耘，就爲的是要有收穫；商人也不應貿易，因爲他們貿易，也爲的是要求贏利：這都是小人之所爲，是十分要不得的。果爾則社會生活也幾乎息矣，人人都要像孟子所說，「充仲子之操，則蚓而後可者也」了。因爲蚓上食槁壤，下飲黃泉，

自然用不着求收穫，求贏利，是再廉潔不過的動物。我還記得有部小說叫「碎琴樓」的，中有兩句警語：『世無英雄，苟有英雄，惟不飯乃可耳！』倘果像注疏家道學家以他們所謂「義」「利」分君子小人，豈不成了「世無君子，苟有君子，惟不飯乃可耳」了嗎？這是人情嗎？於此我們可斷定，近人情與否，便是眞儒與僞儒之分，也便是儒家和道學之分。這種分別的標幟，最顯著的便是這「義」「利」之辨。

六

或者也有人要說，「利」之一字卽使不作個人私利講，在儒家學說中也還是沒有地位；卽如上引孟子中梁惠王所謂「利吾國」的「利」字，總不是指個人私利講的了，而孟子仍說：『王何必曰利』，一樣不許將這「利」字掛在口頭，而且還將這「利」字的爲害，說得人毛骨聳然。是的，孟子的說法確是如此；他將「利」和仁義對舉的地方有兩章最明顯，我姑將這兩章原文節引如下：

孟子見梁惠王，王曰：「叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰：「王，何必曰利，亦有仁義而已矣。……未有仁而遺其親者也；未有義而後其君者也」。（見梁惠王上）

宋牼將之楚，孟子遇於石丘，曰：「先生將何之？」曰：「吾聞秦楚構兵，我將見楚王，說而罷之……」曰：「……說之將如何？」曰：「我將言其不利也。」曰：「先生之志則大矣，先生之號則不可。先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於利也。……懷利以相接，然而不亡者未之有也。先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義而罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅

於仁義也。……懷仁義以相接，然而不王者未之有也。何必曰利！」（見告子下）

這兩章中的「利」確實都作國利民福講，他也確實的不許人講；但講雖不許講，而其目的卻仍為的是國利民福，同時還為君主謀福利。他對梁惠王說『未有仁而遺其親，未有義而後其君』，這還不是為梁惠王打算嗎？他對宋牼說『人民懷利必亡，懷仁義必王』，這還不是為秦楚之王打算嗎？他的意思不過以為以利相號召，結果反易致不利；以仁義相號召結果必有利。他對宋牼就老實說，「先生之號則不可」，意即利當然是為利，但不可以此來號召。所以孟子的話，正是深於謀利，不過是論語中那「知者利仁」的利而已，祇因他將「利」字的流弊太說得令人毛骨聳然，所以使那些自託儒門而不食人間烟火食的道學家得以穿鑿附會是有的。

由孟子中所講的義利之辨，我倒覺得可以對這兩字的異同得到一個簡明的答案：「義」「利」兩字實在同義，不過「義」就動機講，「利」就究竟講——動機出於「義」，結果定是「利」；動機出於「利」，卻易變本加厲（實在也可說是加速或放大），結果或反因太過而轉為不利。這是孔孟辨義利的用意，實在不過防末流之弊。即以上面說過的農夫商人為例，孔孟的意思，農夫的收穫，果以自己的氣力耕耘而得，未嘗不可欲；商人的贏利，果以自己的資本貿易而得，也未嘗不可求；這便是「富與貴，人之所欲也，不以其道得之不取也」。農夫見了有收穫可得，先要想一想是否是因自己耕耘而得；商人見了有贏利可求，先得想一想是否是因自己貿易而來——這也就不失為見利思義。至於孟子也不過勸人們不必太早計，有耕

耘自會有收穫，有貿易自會有贏利，不必像殺鵝取金蛋那樣太性急罷了。到了朱陸等卻不同了，爲農的一在收穫上打算，爲商的一在贏利上打算，便是營營而圖，汲汲而取的小人，簡直根本不許人家講收穫，講贏利，那末農夫耕耘，就只許瞎耕一陣；商人貿易，就只許瞎販一陣；簡言之，就只許做些無目的的盲動，纔可免於做要不得的小人。這叫農夫商人怎樣活着呢？這不是我過甚其辭，陸的那篇「君子喻於義」的文章，是不是就充滿了這種意識？朱對呂伯恭（祖謙）的批評，這種意識就更具體。他說：（伯恭無恙時，愛說史學；身後爲後生輩糊說出一般惡口小家議論，賤王尊霸，謀利計功，更不可聽。』呂氏後輩怎樣惡口小家如今不可得而知，照他的語氣，謀利計功就是惡口小家議論而更不可聽，這是就他的語氣探索而可知的。謀利計功竟如是其要不得，是不是不許人講收穫講贏利呢？換句話說，是不是不叫人活着呢？要說起來，儒家自孔孟以下原都是主動機論者。董仲舒那「正其誼，不謀其利；明其道，不計其功」的兩句話，正是儒家的金科玉律，但是他們的話是何等的溫和仁厚；一到朱陸，就簡直不許人有生路。這恐怕孔孟也想不到講仁義的流弊也會一至於此。清初大儒顏習齋（元）覺得儒學太給道學家附會得不成話了，乃將董仲舒的話修正一下，改爲「正其誼以謀其利，明其道以計其功」，這纔給人們恢復了一條生路。

末了，我要說一說我爲甚麼要重提這義利之辨。我決不是有意和道學家檯槓；我但覺凡是一句話說得太死了，而又假借了權威者的聲勢壓倒一切，都足以使一句很好的話反生惡影響。朱陸的解「義」爲理性，「利」爲人欲，就犯這毛病。老實說，人類的經濟欲望原是人類生存及社會進化的動機。硬要將人類

的經濟欲望認為十惡不赦的要不得，一沾着就不免是小人，那末人類除非不要生存，不要進化；要想生存，要想進化，就只有出於做小人的一條路，那末又誰肯犧牲了生存進化來博一個君子的空名呢？其結果必至君子絕跡於社會，人們只有肆無忌憚的做小人。那還有人類有社會嗎？倘死而有知，孔孟恐怕要痛哭於九泉。我認為這個惡影響太大了，所以舊事重提，將這被道學家點污了的「利」字洗出他的本來面目來，釋為「便於公宜於民」，換句話，就是由「和」字衍出的大衆之利，而與仁者之事的「義」仍聯為一體，使「義」和「利」成了一物的本末，一事的終始，並非如水火之不相容。況「義」既是大衆之利，人們也很易覺得到自己是羣體的一份子，羣有利，已自然跟着有利，儘可不必拚着做小人纔會有利，又何樂而不為呢？朱陸將「義」「利」硬說成不能並容，那末人們只有鋌而走險，專顧一已的私利而不顧羣體，就很容易損羣體以飽一已的私囊。這非但不義，結果還反不利。因為個人本是羣體中的一個細胞，羣體有不利，細胞能獨存嗎？自然「棟折榱崩，僑將壓焉」，一時所已得的利也必跟着羣體而同歸烏有。歷史上這種例，多得舉不勝舉。我如今且將清人紀曉嵐（昀）所著的槐西雜誌中一段寓言式的紀載鈔下來作我這篇文章的結束吧？

『姚安公（按即紀的高祖）監督南新倉時，一廒後壁無故毀圮；掘之，得死鼠近一石，其巨者形幾如貓。蓋其穴壁下滋生日衆，其穴亦日廓；廓至壁下全空，力不任而覆壓也。公同事福公海曰：「方其壞人之屋以廣已之宅，殆忘其宅之託於屋也耶！」余謂李林甫、楊國忠輩尚不明此理，於鼠乎何尤！』

我今更爲下一轉語道：

『古今來不明此理者，豈僅李林甫楊國忠？世有憑藉財勢者，或把持，或盤踞，或假公濟私，或朘公肥私，或不顧公而專顧私，又何一而非南新倉的鼠子？幸毋轉令鼠子笑人如何！』

# 斥世故（原刊新中華復刊第二卷第九期）

## 一

我國自從八十年前太平軍失敗後，曾左李三大賢跟着便提倡辦洋務，新機的萌芽不可謂不早。當時三大賢的目的原在富國強兵，然而三大賢及其幕下誰又懂得甚麼叫個洋務。到了五十年前，三大賢中之李二先生鴻章一手創辦的海軍，卻給一個新興的區區三島小國打得個落花流水，而三大賢所辦的洋務也就此宣告破產。接着張之洞梁啓超等前進文人起來，以爲三大賢的洋務專限於船堅礮利，有些不揣其本而齊其末，西人富強之本，端在政法，於是一時東渡習法政的人們多於過江之名士，比之如今往歐美習工程，似乎還要時髦得多。雖然大部分是些速成科，倒也引起些憲政運動，和孫中山所領導的革命運動居然分庭抗禮。當時的憲政運動，是不主張推翻清室的，自然不會遭清室之忌，並且還可稍稍假以辭色，使他們可以有點聲勢，和革命黨對壘。可是稍稍假以辭色是可以的，眞要叫清室將政權交給人民或僅分些給人民，那可不是他們的意思了。在這兩難之間，惟一可貴的路，是敷衍，是搪塞，於是九年、五年、三年的憲政籌備，哄騙又哄騙，拖延又拖延，弄得全國人民都不耐煩起來，一齊加入革命黨，而溥儀母子也就不能不走下了寶座，由袁世凱出場來假扮一番民主共和。等到洪憲滑稽劇出場，袁世凱的假面具再也不能不卸下來，又只好撒手西歸。接下去滑稽劇一幕又一幕的演出，惱得青年學生們和前進的教授們又不耐煩了，便

掀起了所謂「五四運動」。領導這一運動的蔡元培等以爲以前那些速成科先生們的頭腦畢竟太速成了些，倘不澈底加以一番洗伐功夫，總不免新瓶裝舊酒，因此取擒賊擒王的辦法，而打倒孔家店之聲盈天下，想抬出「德謨克拉西」和「賽因斯」兩塊招牌來代替「孔家店」那塊那老招牌。不曉得怎麼一來卻轉向到整理國故的路上去了，「德」「賽」兩塊招牌到如今還是油漆未乾，仍用染黃紙封着，而「孔家店」那塊老招牌卻依然無恙。好了，孫中山首創的三民主義出來了，人間萬姓正在仰頭看，不料內亂復內亂，外患復外患，匆匆過了將近二十年，中國和世界列強相角逐，還是不免於落伍；甚至還不時聽到要求實行三民主義的呼聲。

歷看國人八十年來所走的途徑，好像一步深入一步，按其實只像是舞台上的搬演，走來走去，左右出不了這個舞台，「好像」畢竟只是「好像」，最多不過換了張布景。人家絕塵而馳，而我卻一步不曾移；八十年前落伍，八十年後仍不免於落伍。這、究竟是甚麼東西在作祟，曰惟「世故」。

## 二

「世故」又是個甚麼東西？竟會如此作怪。要給這一名詞下個定義，實在過於平淡無奇。「世」即人間世；「故」即事故，或事之過去者，用現成名詞也可說即是「經驗」；「世故」即人間世的一切經驗。無論是「世故」也好，「經驗」也好，在我國社會上，不是父以教其子，師以教其弟的嗎？古人說得好，『世事洞明皆學問，人情練達卽文章』，難道這也錯誤得了嗎？我想誰都要兜頭給我這一問，我且不抗辨，先來說個故事。話說當年乾隆皇帝下江南，正當揚州鹽商的黃金時代。御駕到了揚州，有一位汪姓的

鹽商，特斥重貲訪請江南第一名廚，不惜工本，烹調了一桌絕名貴的筵席，送將行宮裏去，想討那十全老人（乾隆自號）一聲好，不料老人卻沒有甚麼特殊的表示。汪鹽商深爲詫異，只好用重金探探太監們的口氣。太監們倒也看了重金的面上，告訴他一句老實話，說：『你的菜怕不好，可是皇上要是喫得好了，御廚房辦得了嗎？辦不了時，你跟着去辦嗎？咱們爲大家省點事起見，每一碗菜給你加上一勺糖水是有的。』汪鹽商纔於恍然之下來個大悟。眞的，要是這一勺糖水不加，眞要夠麻煩。於是可見汪鹽商不懂事，太監們纔眞懂事。太監們的懂事，不消說，就由於他們伺候皇帝的經驗比鹽商豐富。可是這種經驗的結果怎麼樣呢？將一桌上好的筵席完全失却眞滋味，將那江南名廚的技術埋沒了個乾淨，將汪鹽商的一團高興弄得啼笑皆非。這一個故事還不夠說明「世故」是怎麼一回事嗎？「世故」可以混淆是非美惡，「世故」可以埋沒眞相，使一切都似是而非，因而「世故」可以使人不敢面向着眞、善、美。爲的是甚麼？爲的是省事，爲的是全身遠害。爲了全身遠害，於是逃避眞實，於是作僞。

三

「世故」、「經驗」眞就是這樣的要不得嗎？不免有點偏於理性論了吧？我想讀者又要給我這第二個詰問。其實我倒是比較相信經驗論的。行爲派心理學創始者華森（John B. Watson）從觀察許多嬰孩得到的結果，發見兒童祇有三種基本的情緒，卽一、畏懼，二、忿怒，三、愛戀；而且給兒童以知識的是由畏懼而得到的經驗。這道理說起來也很簡單明瞭。假如初次將火放在一個小兒面前，小兒見了決不畏懼，甚

而還要伸手去玩火；等到他玩火而感到了灼熱的苦痛，這便見火而畏懼，不敢再去玩。又小兒初見貓犬等家畜，也如此，決不知畏懼；等到偶然被貓爪抓痛了，或偶然見他人被犬咬哭了，這纔見了貓犬也不敢再去玩弄。諺云「初生犢兒不怕虎」，正是比喻那些無經驗的少年人；父母之教小兒最方便的方法，就是叫他畏懼。但是小兒第二基本情緒忿怒往往於起不遂所欲，可見遂所欲也是人類的良能。水火之於人本如布帛菽粟之不可一日缺，人決不能因畏火而便不用火，所以等到長大時知道火的需要時，自然也非要遂所欲不可。這時要遂所欲，必得另外想法去用火，必要免去火的害而獲得火的利，於是纔有由經驗得到用火的知識，而火也便居然爲人所利用。人對物如此，人對人事也逃不過這一關。人對人，最初也是逕情直行，不知避忌甚麼的。例如小兒本來並無所謂法律觀念，根本不懂得所有權爲何物，一見食物，不問是否自己的，伸手便攫取。倘若這時父母因其非己物而禁其攫取，小兒便發洩其基本情緒忿怒，或則號哭，或則推開了父母逕自去攫取。等到父母加以扑責而感覺到痛苦了，纔有所畏懼；由畏懼纔漸漸知道有所謂應得不應得；纔漸漸懂得有所謂所有權。行爲如此，說話又何嘗不如此。在小兒，他怎懂得話有當講不當講，必須等到講了不當講的話而碰了釘子，纔會由畏懼而擇言，這便叫有所「鑒戒」。這都是知識由於經驗，經驗由於有所畏懼，有所鑒戒的明證。

這種起於畏懼或鑒戒的經驗，以之施於物，原可寶貴，以之施於人事，卻就有利有弊了；觀念弄錯時，利或不勝其弊。這話又怎講呢？只因物的反應有一定，對物只須能曲盡其情弊，取其利而去其害，經

驗實有利於人生。荀卿子所謂「物畜而裁之」，眞是見到之言。人卻不然，不能物畜而裁。人各有其情，卽各有其利害，你以爲利了，他可以爲不利，或且以爲有害，於是利害之衝突，幾乎是人與人間不可避免的矛盾。荀卿子也就有這麼一段闡發，性惡篇云：『堯問於舜曰，「人情何如？」舜對曰，「人情甚不美，又何問焉？妻子具而孝衰於親，嗜欲得而信衰於友，爵祿盈而忠衰於君。人之情乎！人之情乎！甚不美，又何問焉？惟賢者爲不然。」』這一段話中所謂人情甚不美，卽人情在利害上有衝突。親如父子，信如朋友，義如君臣，尚且不免，何況汎汎。所以有時在我是明明主持正義，主張公道，但因對他人有利害上的衝突，卽不免輕而招人怨恨，重而遭人傾陷。若因畏人怨恨，懼人傾陷，而將此等經驗或世故也加以寶愛，那便只有將正義公道概行拋卻而不顧，一味曲意以媚世。洞明了這樣的世事難道也好算學問？練達了這樣的人情難道也好算文章？然而世俗之所謂世故人情，卻正是這樣講法。所以那些逕情直行，表裏如一的人，只知講實話，幹實事，不要說是利害衝突的人，要和你過不去，便是利害相共或竟是受你效忠的人，也會嫌你太直率，嫌你太不客氣，轉而對你不快活。難道楊繼盛有甚麼對不起明世宗，難道袁昶有甚麼對不起淸西太后，而明世宗西太后反因他兩人太說實話了，竟至要了他們的命。古今能有幾個唐太宗，他曾給魏徵說實話說得老大不痛快，回宮後甚至曾萌過「撲殺此獠」的念頭，但畢竟還是回心轉意來聽受魏徵的眞言，畢竟成了貞觀之治。可是究因唐太宗少了，凡是這種說實話幹實事的人，連至親密友也要笑你傻，說你不懂世故。於是那些不傻的聰明人有鑒於這種傻子因正義公道而反遭人毒手，卽使不願做曲意

阿世的小人，也將要學金人之三緘其口；於是人與人相見可以畏懼得不敢措一辭，而唯有「今天天氣，哈！哈！哈！」：於是而世故之學於以大成。世界到了這樣的一個地步，還會有些微的眞實嗎？還有誰敢不作僞嗎？世故要得嗎？

## 四

倘讀者疑我說得人情不美，中了荀子性惡說之毒，我還可另舉件事實來請教。明世宗、淸西太后原不足道，楊繼盛袁昶兩位算是白效愚忠，但是信賞必罰，綜覈名實，號稱中興令主的漢宣帝，想總不能不說是一位賢明的君主；鼎鼎大名的道學先生，到如今還配享在孔廟中，人稱朱夫子的朱熹，總不應該和明世宗淸西太后相提並論；然而這兩人的人情也美不到那兒去。司馬遷的外孫楊惲，爲中郎將時，絕請謁貨賂之端，令行禁止：爲光祿勳時，廉潔無私，郎官稱公平。這不明明是個好官嗎？只因得罪了漢宣帝在民間時的老朋友戴長樂，便遭罷免。居家時因利用他家原有的土地，稍稍治生產，頗享用，並且交接賓客。他有一個好友孫會宗寫信勸他收斂一點，不聽；答孫會宗一封信，信中不免發幾句牢騷。這封覆信寫得很好，頗爲人所傳誦，就是現在恐怕還有人讀過，我這裏不用多引。後來他因和當時兩位正直君子蓋寬饒、韓延壽交好，蓋韓坐事誅死，有人告惲居家也驕奢不悔過，宣帝便令廷尉（漢時最高法官）按治其罪，發見了他覆孫會宗那封信，竟認爲大逆不道，將他腰斬。這是一件。還有南宋時候一位學者唐仲友，知台州時，對地方上應與應革的事，沒有一件不盡心竭力去辦；誅鋤姦惡，也絲毫不肯放鬆。這也明明是個好

官。但是世所稱爲朱夫子的朱熹奉命提舉兩浙東路常平茶鹽事時，巡視到台州，忽然上章彈劾他，而且一章不准，再上一章，連上六章，必待唐氏去職而後已。而照他章奏中所列唐氏的罪狀，最大的只是眷戀官妓嚴蘂一款。其實宋代的官妓原是承應官府的，所以叫做「上廳行首」；嚴蘂又是個才妓，唐氏對之另眼相看，原也非必無之事；而且宋時地方官眷戀官妓也不足奇，名臣如歐陽修蘇軾也都曾有過這種風流韻事。所謂朱夫子也者竟以此小小風流罪過當做了不得的大罪，便是當時人也都莫明其妙，紛紛猜測，以爲唐朱之間必另有隱情；有人說是陳同甫從中播弄，曾以唐氏詆毀朱氏的兩句話告朱，說是「朱某尙不識字，如何便作監司」，所以朱恨極了，纔和唐不兩立。其實唐氏究否講過這兩句話，陳同甫究否從中播弄，也都還是莫須有的事；不過就唐朱兩人的治學講，平時確不合。因爲唐氏之學，主張本之經史而講事功，平日所留心的是天文、輿地、禮樂、刑政、軍賦、職官以及一切掌故等有用之學；對佛老及當時受佛老影響而空談心性的人，確曾痛加駁斥。朱呢，原是當時講心性一派的大宗師，唐氏平日議論詆及朱處，想來在所不免，這或者便是朱氏必欲使唐氏置身無地而後已的由來。以綜核名實的漢宣帝，講修心養性功夫的朱熹，尙且如此，你能說人情不險惡嗎？我還記得漢書中有這麼一段紀載：『（陳）萬年竟代（于）定國爲御史大夫，八歲，病卒。子咸，字子康，年十八，以萬年任爲郎，有異材，抗直數言事，刺譏近臣，書數十上，遷爲左曹。萬年嘗病，命咸敎戒於牀下，語至夜半，頭觸屏風。萬年大怒，欲杖之，曰：「乃公敎戒汝，汝反睡，不聽語言，何也！」咸叩頭謝曰，「具曉所言，大要敎我諂也。」』萬年迺不復言。陳萬年怎

樣敎戒他的兒子，史無明文，不過照他兒子陳咸答覆的話，所謂「諂」，卽古「諂」字，卽所謂曲意媚世，也卽所謂「世故」。大約萬年是一個世故甚深的老人，見兒子咸年少氣盛，怕他闖禍，所以敎戒他懂些「世故」。果然後來陳咸爲御史中丞時，因能執法見忌於宦官石顯；爲少府時，又因舉發姦藏，見忌於丞相翟方進；畢竟因不聽父親的敎戒而屢屢丟官，沒有丟了性命還算僥倖。的確古今來能彀「無災無難到公卿」的，只有像漢代括囊不言的田千秋，唐時模稜兩可的蘇味道和伴食宰相盧懷愼，五代長樂老人馮道，明朝委蛇避禍的李東陽，以及清末以琉璃球見稱於時的王文韶之類。這幾位典型人物，以他們本身論，都還算正派，不過世故卻都是很深的了。這便使陳萬年的敎戒足以千秋，而如楊惲陳咸唐仲友輩究嫌太不懂世故。試想從西漢到清末兩千年來的社會，除了魏徵是個幸運兒外，就一直不許人說直話，只許人曲意阿世，人們又焉得不將「洞明世事」當做學問，不將「練達人情」當做文章？又焉得不父以敎其子，師以敎其弟？「世故」之爲毒，又焉得不深中於人心而不可拔？

## 五

平時人事尙如此，一國政治上社會上的改革，人與人間利害的衝突無疑的將更深刻，而人與人間的鬥爭，自也無疑的將更劇烈。因爲個人的衝突，有時究竟還不過是意氣之爭，如上述唐仲友之於朱熹，當時宰相王淮就曾說是「書生爭閒氣」；卽如陳咸之於石顯，咸確曾道破過顯的壞處，想扳倒他，自可說是利害的衝突。但這種衝突也不過個人與個人間的傾軋排擠而已，爲禍並不甚烈。至於政治上社會上的改革，往

往動搖到某一階層人整個的利害，那就是某一階層人的成敗生死關頭，其人勢必集合而爲困獸之鬥，大規模的拚個你死我活。這種實例，凡歷史上大變革之際，無論中外古今，幾乎沒有例外，這裏用不着一一列舉；卽小小改革，也將如王安石之所遭遇，打倒了你，還要給你個罵名千載。在這種鬥爭之下，那些憑着正義公道企圖改革的人，非有廣大的羣衆在其背後，就休想將向來把持盤踞的舊勢力動搖它一下。這種情形在人家那些沒有中了世故毒的國家，只要你有羣衆，雙方還可紮硬寨，打硬仗，光明磊落的幹下去；卽使敗，也敗個明白乾脆。在我們這深中世故毒的國家裏，甚麼都給你個不澈底，給你個似是而非。要得過你，就好好給你一下毒手；要不過，他們還會用省事的辦法，逆來順受，只無形中給你加上一勺糖水，使你哭笑不得，連失敗也不給你敗個痛快。而所謂羣衆呢，也大多是十全老人一類的人物，只要還像碗菜，滋味眞不眞，那就滿不在乎，那怕氣死了汪鹽商，埋沒煞了江南名廚，大家可也就不理會了。惟其如此，於是乎首勸三大賢辦洋務的容純甫只能寫一本西學東漸記吐吐氣；於是乎明知應該改革政法的張之洞也只好倡中體西用說以自全；於是乎清攝政王載澧儘可答應籌備立憲；於是乎袁世凱儘可宣誓贊成共和；於是乎曹錕也會高懸憲法於天安門。不管你有多少良法美意，而我有的是糖水，給你加上了一勺，那又有甚麼了不得；而世故先生則掀髯大笑於其傍，心想孫行者畢竟逃不出我佛如來的手掌心。

六

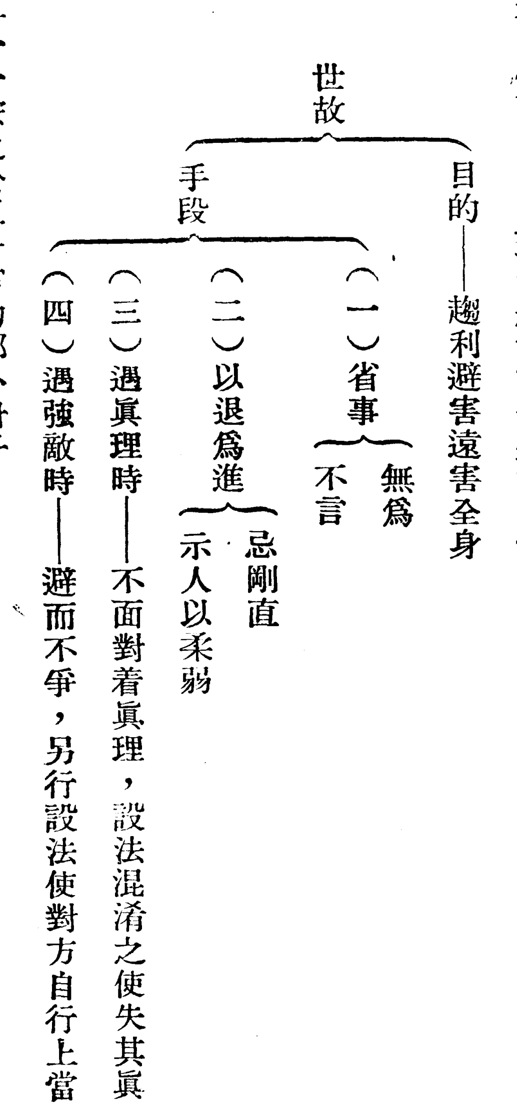
我纔說的這位手法通天的世故先生究竟是誰氏之子？竟會如此作怪？又何以人家皆無我獨有？如要根

尋誕育這怪物的母親，我卻可以奉告，那便是大家誤為孔夫子的夫子，道號太上老君的那位老聃祖師。世故先生尋常也被人稱為「老世故」，大概是從母姓；而且他不但姓了老，還老喜歡和老頭兒打交道，年輕小夥子羣中可不甚見他老人家的蹤跡。我們平常稱那些喜和他老人家打交道的人為「深於世故者」；有時為要還出他娘家來，也稱之為「深於黃老之學者」。只這，便已足夠說明這世故先生的來歷。

世故先生的來歷是明白了，可是他母親老聃祖師的來歷卻不甚明白。我國第一部大歷史——史記裏雖有他的一篇傳記，但就是這篇傳記把這位祖師爺的來歷攪得越說越糊塗，既說他姓李，名耳，字伯陽，謚曰聃；又說他卽楚人老萊子；又說他卽周太史儋。那末究竟是誰呢？史記的著者太史公司馬遷也摸不清，斷不定，只好結束一句『世莫知其然否。』既莫知其然否，卻又說老子之子名宗，為魏將；宗子法，法子宮，宮玄孫假，仕於漢文帝；而假之子解為膠西王太傅，因家於齊，卻又說得他的譜系甚是分明。雖分明，可是那為魏將的宗，究是李耳的兒子呢，是老萊子的兒子呢，還是太史儋的兒子，卻仍不曾清楚，弄得迷離惝恍，直到如今我們還只能說一聲此老來歷不明。你眞要說他來歷不明嗎？但是他著的一本五千言的小冊子叫做「老子」的，卻又流傳到如今；而注解這本小冊子的人倒比注四書五經的還要多得多，約計之已有四十家以上，直到如今還是注者紛紛，還有暗取其說來講哲學的。其實這本小冊子，在我看起來，也不見得靠得住，我的理由是，一、這書文體不統一，有的像詩，有的像賦，有的像格言，有的像散文，顯然不出於一手；二、這書相傳是一位能跳身空中的河上公傳授給漢文帝的，仙氣太足；三、現行的老子

書最古的就是這河上公本，而漢書藝文志卻另有所謂鄰氏經傳和徐氏經說，並無河上公注；四、書中有些名詞如「侯王」之類是漢代纔有的制度：凡這些我將另為文考證。由上所述，老子這書和老子這人同樣的來歷不明。據我看，連人帶書，怕都是西漢初年那些黃老學者搗的鬼，所以「世故」這怪物，雖說是誕育於老聃，按其實還是由那些搗鬼先生所誕育；而他那加糖水的伎倆，也還是那些搗鬼先生的衣鉢眞傳。可是搗鬼雖搗鬼，而在當時及以後的社會，其勢力卻確實不可侮。

何以見得世故先生之必出於黃老學者呢？這只消將世故先生之為術，參之以五千言那本小冊子，對照着一看，便可明白。茲先將世故先生之為術，分目的與手段兩項表列如下：




然後再一一按之於五千言的那小冊子。

一、省事——無爲與不言

上篇第二章：『是以聖人處無爲之事，行不言之敎。』

上篇第五章：『多言數窮，不如守中。』

上篇第十七章：『悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然。』

上篇第三十七章：『道常無爲而無不爲。』

下篇第四十三章：『吾是以知無爲之有益。不言之敎，無爲之益，天下希及之。』

下篇第四十四章：『知足不辱，知止不殆，可以長久。』

下篇第四十八章：『無爲而無不爲。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。』

下篇第五十六章：『知者不言，言者不知。』

下篇第五十七章：『我無爲而民自化。』

下篇第六十四章：『是以聖人無爲故無敗。』

按「無爲」與「不言」，漢田千秋、唐盧懷愼輩卽深得此訣。

二、以退爲進——忌剛直，示人以柔弱。

上篇第七章：『是以聖人後其身而身先，外其身而身存。』

上篇第八章：『上善若水。水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。』

上篇第十章：『專氣致柔，能嬰兒乎？』

上篇第二十章：「俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶……衆人皆有以，而我獨頑似鄙。』

上篇第二十二章：『曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑，是以聖人抱一爲天下式。不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者，豈虛言哉？誠全而歸之。』

上篇第三十六章：『柔弱勝剛強，魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。』

下篇第四十章：『弱者道之用。』

下篇第四十二章：『強梁者不得其死。』

下篇第四十三章：『天下之至柔馳騁天下之至堅。』

下篇第七十六章：『人之生也柔弱，其死也堅強；萬物之生也柔脆，其死也枯槁；故堅強者死之徒，柔弱者生之徒；是以兵強則不勝，木強則兵；強大者處下，柔弱者處上。』

下篇第七十八章：『天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。』

下篇第八十一章：『既以爲人己愈有，既以與人己愈多。』

按五代之馮道，明之李東陽卽深得此訣。

三、遇眞理時——不面對着眞理，設法混淆之使失其眞

上篇第二章：『天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。』

上篇第四章：『道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，湛兮似或存。』

上篇第十四章：『視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微：此三者不可致詰，故混而爲一，其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。』

上篇第二十章：『絕學無憂。唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去何若？荒兮其未央哉！衆人熙熙如享太牢，如春登臺，我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩，儽儽兮若無所歸。衆人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！』

上篇第二十三章：『故從事於道者，道者同於道，德者同於德，失者同於失。同於道者，道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。』

下篇第四十九章：『善者吾善之，不善者吾亦善之，德善；信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。』

下篇第五十六章：『塞其兌，閉其門，挫其銳，解其分，和其光，同其塵，是謂元同。故不可得而親，不可得而疏，不可得而利，不可得而害，不可得而貴，不可得而賤。』

下篇第六十二章：『美言可以市，尊行可以加人。』

按唐之蘇味道，清之王文韶輩卽深得此訣。

四、遇強敵——避不與爭，另行設法令其自行上當

上篇第八章：『夫唯不爭，故無尤。』

上篇第三十六章：『將欲歙之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之：是謂微明。』

下篇第六十八章：『善爲士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與，善用人者爲之下，是謂不爭之德，是謂用人之力，是謂配天古之極。』

下篇第六十九章：『用兵有言，吾不敢爲主而爲客，不敢進寸而退尺，是謂行無行，攘無臂，扔無敵，執無兵。』

下篇第七十三章：『勇於敢則殺，勇於不敢則活。此兩者或利或害，天之所惡，孰知其故？是以聖人猶難之。天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繟然而善謀。天網恢恢，疏而不失。』

下篇第七十四章：『民不畏死，奈何以死懼之？若使民常畏死，而爲奇者吾得執而殺之，孰敢？常有司殺者殺，夫代司殺者殺，是謂代大匠斲。夫代大匠斲者，希有不傷其手矣。』

此術則古今來惟李林甫、盧杞嚴嵩輩深得其三昧。就上所摘錄看，我們但覺得這本小冊子充滿着藏閃躲避，充滿着陰謀詭計，充滿着混淆眞相的空氣，陰森森而無絲毫儒者磊落光明的氣象；卽取其全書看，

也決不會將這股陰森之氣沖淡了些。所以我敢肯定的說：世故先生的操術，是黃老學者的眞傳，我們推之爲深於黃老之學，絕不含糊。

## 七

說到這裏，我想還有一個質難或者要向我提出，便是：籠罩我國人的思想者，明明是廟食千秋的大成至聖先師孔子，何以一股腦兒都推到黃老學者乃至老聃身上去呢？是的，但我認爲這是皮相之說。其實自西漢以來的兩千年中，大多數自命孔子之徒的儒者是儒其名而道其實，孔其表而老其骨；孔光、張禹、楊雄、劉歆不是掛着儒者的招牌的嗎？你能說他們眞是儒者嗎？還有那低頭拱手、恭默思道的理學家，他們竟會偏袒秦檜，詆斥岳飛，你能說他們是儒者嗎？儒門中何嘗容得此種人，不過因爲孔子成了大成至聖了，他們便來依傍門牆，這還是他們的伎倆呀。現在我們且隨便摘鈔幾句論語看看，試看孔子是何等的氣象，是否是上述那些遂遂之輩依傍得來的？

學而：『巧言令色，鮮矣仁！』

爲政：『見義不爲，無勇也。』

雍也：『人之生也直，罔之生也幸而免。』

子罕：『三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。』

子路：『剛毅木訥近仁。』

憲問：『見利思義，見危授命。』

『子路問事君，曰『勿欺也，而犯之。』

衞靈公：『直哉史魚，邦有道如矢，邦無道如矢。』

『志士仁人，無求生以害人，有殺身以成仁。』

『斯民也，三代之所以直道而行也。』

季氏：『益者三友，損者三友。友直，友諒，友多聞，益矣；友便辟，友善柔，友便佞，損矣。』

試問西漢以來兩千年中所謂儒者，能有幾人有此氣象，求其能「無求生以害人」，恐已不可多得了。又論語陽貨中有『好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊，好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。』一段話，雖只辨似是亂眞的話，但將剛與直和仁知信勇諸美德等量齊觀，這和老子之忌剛直，尙柔弱，氣象固已有天壤之別；而和現在社會上流行的那些格言式的話所謂「性氣太剛」，「說話太直」等等尤其沒有絲毫合轍處。若再不信，我還可再引一件具體的事實來作我這一場話的收場。我在篇首所提的三大賢中第一位，曾文正公國藩，大概誰都要承認是一位純然儒者，而且是淸朝一代理學的後勁。當他帶兵和太平軍對壘時，他那幕府中常常豢養着不少的，材，不消說，聲氣相投，其中當然也有幾位理學先生，曾於治軍之餘也還要和這些人講講學。有一次他請那些理學先生演繹孟子中動心不動心的問題；其中有一位當時做了一篇絕妙好文，文中有這樣幾句：『置

我於娥眉曼娕之側，問我動心否乎？曰不動心。置我於紅藍大頂之傍，問我動心否乎？曰不動心。』曾因軍務忙，將這篇妙文放在辦公桌上不曾看，他幕中有一位少年幕友，據說卽是李眉生太守，見了卽於文後題詩一首：曼娕娥眉側，紅藍大頂傍，此心皆不動，一意見中堂。』曾公餘取此文瀏覽，當然也看見這首詩，心知必李所爲，當卽差一武弁持大令急索李。時李方飲酒樓中，見令不知何事，急歸見曾。曾當卽正色問李，『你有殺身之禍，知道嗎？』李茫然不知所答，曾卽拿出那首詩再問，『這詩是你做的嗎？』李當然承認。曾乃告以『這便是殺身之道！這人肯做這樣的文章，其居心何所不至，你卻去揭發他的隱私，他不恨你入骨嗎？將來有機會落他的手，他會不要你的命嗎？』這件事當然是曾的一番好意，對李施以教戒，但我們拿這和陳萬年敎戒其子咸一段事對照一看，曾也不免於世故了。後來曾蕩平太平軍後怕遭淸室疑忌，立將湘軍解散；以後平回平捻的事業都推給左李二賢去幹，這不是活用老子所謂「功遂身退」的道理嗎？這和孔子不顧三桓的疑忌而請討陳恆，氣象殊大不相同。以這樣一位純然儒者，而且是確有作爲的大儒而非迂儒，當日也不免受世故的薰染，你還能說世故的力量不大嗎？

## 八

正惟兩千年來黃老學眞傳的世故，潛滋暗長於自命孔子之徒的儒者身上，使社會人士誤認爲儒家也有這麼一套，卽儒者本身亦受其潛移默化而不自覺，遂使五四運動中那些急先鋒，高呼出「打倒孔家店」的口號，而不曉得這塊孔家店的招牌早就已給黃老學者的烏烟瘴氣，薰得不成模樣了，憑空使我們這大成至

塁先師蒙了不白之寃。我如今所以不憚辭費來向讀者饒舌，用意無非想將這塊招牌洗刷洗刷，洗出它的本來眞面目。

其實要辨別孔學和老學不同之點，也不是怎麼煩難的事，因爲這兩者的不同原甚是分明，茲表列下：

| 孔學 | 老學 |
| --- | --- |
| 以義爲利 | 專講利不講義 |
| 以大衆之利爲出發點 | 以一己之利爲出發點 |
| 但問事之當爲不當爲 | 但問事之可省不可省 |

上表所列孔老不同的三點，原是一貫的，因爲義就是大衆的利，這我在義利辨中已闡發得相當詳盡了，這裏不再贅。惟其以大衆之利爲出發點，所以以義爲利；惟其以義爲利，所以但問其事之當爲不當爲(義即當爲)，其事而有利於大衆，便當爲，便當見義勇爲；其事而不利於大衆，便不爲，便無求生以害人。這是孔學一以貫之精神。正惟專講利，不講義，所以一切以是否有利於一已爲出發點：惟其以有利於一巳爲出發點，所以但問其事可省不可省——其事而有利於一已，雖降志辱身都在所不恤，其事雖於大衆有利而於一己無利，便落得無爲故無敗，決不像孔子那樣來做傻子。這便是老學的一貫精神。試問兩千年來的社會，除了楊惲陳咸楊繼盛袁昶等一類的傻子外，服膺孔學者能有幾人？然而這種人就會不見容，於是人們又何必定要做傻子而不做聰明人呢？於是聰明人便滔滔者天下皆是了。

現在民主、憲政、自由、建設等等呼聲又一天響似一天了，然而聰明人這麼多，你要叫他們喫自己的飯幹大家的事，他們纔沒有那麼傻，誰高興來生事，誰高興來犯口舌，爭是非，落得「無爲故無敗」，落

得「知者不言」。一定喫飽了飯沒有事做，囤積居奇也好，重利盤剝也好，貪贓枉法也好，便是閉閉目，養養神又何嘗不好，放着這些直接於一己有利的事不做，倒去管人家的閒事，不儍嗎？像這樣深中世故之毒的劣根性要是不根除，你看中國會有前途嗎？不錯，孫中山的三民主義確是博大精深的救國主義，但要當心世故先生那一勺糖水！不錯，孫中山也見到人只知不行的根性，所以又發表他的孫文學說來糾正，但是世故之毒不去，誰又有那股儍勁來行呢？

那末又有甚麼方法可以根除這世故毒呢？據我的愚見，第一步將漢以來那些孔其表而老其骨的冒牌儒者，揭去了他們的面冪，不使他們再盤踞孔家店中掛羊頭賣狗肉，以辨明病源；第二步將黃老學者所揑造出來的老聃和那五千言的小冊子，精密檢定其爲贋鼎，一舉而銷鎔之以消除毒患；以上是去病。然後將那些專爲一己講修心養性的理學也檢查一番，肅清其所受於老學之毒素，最好也把它隔離開去，免得世故先生借屍還魂；認定路數，由浙東經世之學及顏李力行之學追求「見義勇爲」、「見利思義」、「見危授命」的孔學眞面目，以之振發我固有的民族精神；尤望社會人士，勿再如朱熹之流那樣不能容人，至少也望勿再如李林甫之流那樣口密腹劍使老實人入其玄中，最好人人都有唐太宗那樣的度量，爲天地間培養磊落光明的眞儒氣象；同時將「德謨克拉西」和「賽因斯」兩塊招牌上那染黃祇啓了封，用以昭示國人，使之敢於面對眞實。以上是培本。果能這樣做了，卽使我們這一代的舊染之汚，未必便能蕩滌得乾淨，我們後一代那些純潔的白紙上，想來總不至加上新染之汚了。一言以蔽之，化私爲公，化消極爲積極。！

# 原貪污（原刊新中華復刊第三卷第六期）

## ——貪污是官僚政治下的必然產物

貪吏而不可爲而可爲，廉吏而可爲而不可爲——

貪吏而不可爲者，當世有汚名，

而可爲者子孫以家成；

廉吏而可爲者，當世有清名，

而不可爲者子孫困窮被褐而負薪。

貪吏常苦富，廉吏常苦貧。——古詩慷慨歌

這一首歌詞，想來誰都懂得是一個諷刺吧！但我們如今讀起來，句句都給現在我國這些貪汚成風的官吏一個原諒似的，或者他們不但會以此爲自己解嘲，還會奉它爲金科玉律而當做衣鉢眞傳吧！果然連這一點幽默都不懂，那這些人纔眞是蠢蟲！子孫的成不成家，値得累自己的淸名嗎？

話又得說回來，凡是所謂「含生之倫」的動物，試想有那一鳥、那一獸、那一蟲、那一魚不要綿延其族類，長養其子孫？爲要長養其子孫而使子孫有富裕的生活，要亦不失爲「物之情也」。人既也是動物之一，又何能例外？蟲則有之，何便是蠢？是的，可是人畢竟是萬物之靈，比任何蟲要進步，而其蠢所以也

更甚。鳥獸蟲魚都只知「飢則就食，飽則颺去」，似乎僅知適可而止；人惟其靈，竟可適可而不止，為要自裕其生而不止，進而裕其子孫；使子孫小裕猶不止，而必欲使其大裕。惟其要使子孫大裕，乃轉輾不止，卒至自苦其生，自焦其心，終身役役，贏得一個汚名；猶不止，奪他人之生以裕子孫，奪人羣之生以裕子孫。子孫則裕矣，然而我之汚名不可湔，轉使子孫蒙其垢；人之生為所奪，或為子孫致大禍。然則其靈也，正其蠢也，這就是人之所以為萬物之靈乎！官吏也者，又正是人中之聰穎秀出者，換言之，正是人中之更靈者，一旦有其才，得其勢，所作所為亦遂更加人一等。即此大約貪汚之輩所以滔滔盈天下，而盈天下皆不免於蠢，鳥獸蟲魚於是敻乎尙矣；

民國三十四年三月三日大公報紐約航訊載：「駐法美遠征軍最近曾發生盜賣汽車及軍用紙烟案」。美固世界最殷富之國，而在戰爭中，軍士又例是最享受之人，無端以己之所享及同羣人之所享，當面臨頑敵之際，易取飢不可食寒不可衣的錢幣，果何為乎？

但這還只是良莠不齊的軍人們幹的事，讓我們再舉個例來看看。當公元前二世紀時，有一古羅馬屬國努米底亞(Mumidia)王裘古達(Jugurtha)因篡弒前王之子自立而被召到羅馬城問罪。那裘古達有的是錢，當即向掌握羅馬最高統治權的元老院中人廣行賄賂。錢畢竟能通神，裘古達居然無罪，款段出羅馬。當他出了羅馬城後，便得意揚揚在馬上揚鞭回指道：『倘使有人肯出錢來買的話，連這座城也儘可買來毀了它。』難道掌握當時最富强的一個國家的元老院還怕沒有錢使不成？一定要丟這樣一個臉，這又是甚麼用

心？

但這還可說是有一個可以予取予求的際會，國家體面管他娘，錢落得使。那末讓我們再舉一例看看。當我國明代將亡的時候，流寇李自成的軍隊直逼北京城，明帝因犒軍的軍餉無所出，派心腹太監徐高勸周皇后的父親周奎提倡勛戚捐，奎硬是裝窮不肯出。徐高便哭道，『你是皇后的父親呀。』奎不得已總算捐了一萬兩金子，但還要叫皇后幫點忙；後來李自成的軍隊打進了北京城，在奎家中一搶掠便是好幾萬兩。請想：國家到了這地步，一個休戚相關的后父還一定要窖藏了這許多金子，我眞不知道他預備往那裏去使用。

講到貪汚之輩，在我國歷史上，似乎例子特別多，大有一部十七史從何說起之概，這裏姑且讓我舉一二在文學上的反映以見一斑。當晉代元康之後，綱紀大壞，貪鄙成風，當時有南陽人魯褒曾做了一篇「錢神論」，擬青錢於家兄，對於這種貪鄙之風盡情諷刺，其文中一則曰：『親之如兄，字曰孔方，失之則貧弱，得之則富昌』；再則曰：『京邑衣冠，疲勞講肆，厭聞淸談，對之睡寐，見我家兄，莫不驚視』；三則曰：『洛中朱衣當塗之士，愛我家兄，皆無已已，執我之手，抱我終始。不計優劣，不論年紀，賓客輻輳，門常如市。諺曰「錢無耳，可使鬼」，凡今之人，惟錢而已。』對講肆則疲勞；對淸談，則睡寐；只有見了錢眼纔開；而且執其手，抱其身，一死不放；爲甚麼，無非失則貧弱，得則富昌——一切不管，但知要錢而已。這種刻劃，想來夠幽默了吧！到了後來，還有那部名小說「水滸傳」恐怕也爲此而作，那又

不僅幽默而已了。此書寫於元代，正是我國歷史上政治最黑暗，官吏最貪汚的時代，它借着北宋末年蔡京高俅等貪汚之輩當國時的政治和社會做背景，而將淮南盜宋江等的故事敷衍而成。書中所述一百單八名梁山好漢，就有不少是因受貪官汚吏蔡京高俅輩及其爪牙的壓迫而逼上梁山的。作者就怕讀者誤解作意，故於第十八回宋江前身晁蓋在梁山小奪泊之前，先敍一場蓼兒洼的水戰，而特由水路英雄阮小五嘴裏念出下面這樣一首歌以見意：

「打魚一世蓼兒洼，不種青苗不種麻，酷吏贓官都殺盡，忠心報答趙官家。」

這不但諷刺，而且痛罵；不但要見於言論，而且想像着要見於行動。這卻又激烈了。不但激烈，而且正面的指着官吏，連像徽宗那樣昏闇的皇帝都是好的，不可恕者只有官，只有贓官，只有貪官汚吏。這部書不但在明代時影響很大，被讀者認爲官吏定是貪汚，强盜倒可談忠義；直至淸末民初，這書中人還是生龍活虎，還被人模擬着，曲解着，接二連三寫出了不少所謂俠義小說，而凡一提到官，不論你是好官貪官一例奉上尊號曰贓官，以便俠義的强盜可以來下手，其深惡痛嫉於貪官汚吏，幾乎有血氣之倫都恨不得食其肉，寢其皮。淸末民初，不但筆之於小說，還更搬演於舞台——舞台上，乃至宮庭中，一聲聲，贓官長，贓官短，到處可以聽得見。「贓」與「官」兩個字竟似有不可分割的聯繫似的，而聽者卻也習以爲常。元明以來，這種意識不可講不普遍，在常情講起來，似乎說應該言之者無罪，聞之者足以戒了，然而不然。

何以見其「不然」呢？這，你只消稍爲留心留心今日之社會——如今不是人有口，口貪污；人有耳，耳貪污；人有指，指貪污，人有目，目貪污了嗎？報章之所載，不是天天總有幾篇指斥貪污的文字嗎？不是總有條把記載發覺貪污的新聞嗎？但是不管你口誅筆伐也好，不管你逐日有所發覺也好，而貪污者之貪污則固仍自若。這因被發覺者畢竟還不過少數的倒霉蛋，而那大大小小未被發覺者，卻依舊好像夏秋間的青蠅，到處飛舞，無法撲滅，無法肅清。只要還有一天不被發覺，依舊可拚着身名狼藉，冒着生命危險，將那些價格日在下跌的法幣整大把的往手裏抓。其實這年頭兒，就算給你緊抓在手裏的東西，是不是就算是自己所有，也在不可必。你說他們眞不知道法幣價格在下跌嗎？那他們只有比你知道得多得多呢！你說他們眞不知道抓到手會不一定靠得住，那已在覆轍的前車，確實已不少，他們也不見得不看見。你說他們眞愍不畏死嗎？那他們也未嘗不費盡心機，用盡手法，常冀圖個倖逃法網。那末這究是一種甚麼心理呢？難道眞蠢到連鳥獸蟲魚也不如了嗎？他們也未嘗沒有打算，他們會偷偷地囤貨。貨就靠得住了嗎？價格不會下跌嗎？囤的貨就靠得住爲自己所有了嗎？這些都未必，我想稍稍聰明的人也不見得不知其未必，那末爲官吏者何以要貪污呢？總應該有一個「若或使之」的原因在。

那末原因究何在？難道眞的如那些搖頭擺尾的先生們所致慨的世道人心不古嗎？古今人原未必不相及；便是人心世道都古了，又待怎樣？古而可慕，「錢神論」，「水滸傳」等等文章早就可以不做了。

難道眞如那些怒髮衝冠的先生們所憤激的當前政治之不良嗎？政治之爲政治，原是天下老鴉一般黑

的。「你不好，打倒你，我來！」這一套把戲，我們也領教過並不止一次了。

這筆帳大概只好算在戰事上去了吧！講到戰事對於貪污之風的刺激，我們原有以下三個理由可講：

(一)商民趁戰時物資的缺乏和物價的波動，本其乘時射利的伎倆而大發其國難財，於是官吏之貪污者不免見了眼紅，又羨又妬，因利用其優越的地位以與商民爭利，或藉以敲搾商民，而不曉得商民依舊可將這筆損失轉嫁的。

(二)最有地位可利用的官吏，當然是掌握戰時人力財力等主管大員；其次則為直接執行稅收、管制、檢查、役政等職務的人員：這兩種人現在都已有貪污的事實發覺了。按職務講，前者本應監督後者的。最初或因前者偶有少數人小試身手，後者當然不免上行下效。等到有了這種情形，前者不但不敢監督，不敢舉發，為一身權益計，或且進一步去利用，於是而官官相護的積弊便莫或使之，若或致之的釀成了。前者至此成了啞子吃黃連，有苦說不出，便只好上下相蒙益發各遂其貪污。有了這種情形，人家又誰是傻瓜白癡不成，為甚麼有凑口饅頭不吃，這風氣就這樣的傳染開了。倘有人不為這種風氣所傳染，人家倒眞要當你是傻瓜，是白癡；再好一點也要尊你一聲「書獃子」，於是貪污之風雖欲不普遍而不可得！

(三)因戰時生活程度一天天的高漲，有些人實在因為入不敷出，為要維持一家大小生活計，因利乘便而小試其身手。最初目的原不過僅求溫飽，免得一家大小凍餒而死罷了。不料一下得了彩，居然

不僅溫飽，幷且安然不被發覺，覺得於實於名都還過得去，便落得一試而再試，小試而大試，反正吃虧的是該倒霉的安分良民和大家有分的國家，於自己原不傷脾胃。要知天下作惡者，其初原都不過小試其端的，做開了，便會滑不留手，連自己也大可把握不住，而終成了元惡大憝。你不曾讀過柳河東外集中那篇河間傳嗎？好好的一個貞潔有賢操的婦人，只因受羣戚中一些浪漫女子的妬忌，被設法破了貞操，結果倒成了一個極不堪的害死親夫的淫婦，反為羣戚中浪漫者所不齒。這雖是一篇寓言，但天下事便往往如此。

但是這些理由，我們以為都還是病象而不是病原。不然的話，這番戰事原是世界大戰，參與戰事的國家，大大小小為數當在二十國以上，何以並不聽見有這種情形呢？不要說像美英蘇等民主國家沒有，便是日德兩大軸心國也不聽見有呀！果眞人家也和我們一樣，那纔可算在戰爭帳上；人家都沒有，而為我所獨有，那就不能完全推到戰事身上去，我們應當正視着這種病態，而別求病原。就我個人所見到，以為這種病原侵入我國的政治界，已不是一朝一夕之故了，還怕是我國歷史之所釀成。這病原如何？我個人的意見，這便是在我國已有二千餘年歷史的官僚政治。

要明白官僚政治的特質，須先約略明白其發展的歷史。我國當殷周時代封建政治之下，一國的政權完全在大地主手中。當時的社會由有領地，無領地以及領地的大小，可以分為天子、諸侯、大夫、士及庶人五個等級，而其實則只須分諸侯、士、庶人三個階級。因為大地主這第一階級是以封建地主諸侯為基層

的，天子只是由諸侯中推出的共主，卽使「以力行仁」如殷湯、周武，也必得諸侯歸心纔能踐天子位；大夫則只是由諸侯分土地給他們，叫他們輔政的。這一階級便是手握一國政權的階級，而其政權且是世襲的，是之謂世祿之家。第二階級的士，本只是戰士，戰而有功，也可以分茅享土，也可以入官，但是入官只能任庶僚，不能當政權，是第一階級的附庸，也可說是第一階級的爪牙。至於世祿之家一切所需自皆取給於土地，而土地上的生產則由大小地主將土地分授於農民，使服耕種的勞役，而地權是於農民無分的，是之謂井田制度。至於工商業者那就不過是官府中和農村中的附庸罷了，所以士農工商四民的次序也就是這樣安排着的。農工商三者都是無土地的平民，合稱庶民或庶人，是爲當時的第三階級。這種社會中，國家政權在封建主手中，所以叫做封建政治，當權者只有封建主或世祿之家，無所謂官僚。到了春秋戰國封建政治由動搖而日趨於崩潰，於是第二階級的士和第三階級中的工商業者已漸漸抬頭，於是春秋時管仲、趙衰、百里奚之徒都已以一個非世祿之家的士起而握齊晉秦三大國的政權；孔子弟子貢已以一商人而結駟連騎爲諸侯上賓；鄭相子產且以執政而聲明與商人共守此土。到了戰國，這種趨勢就更盛了，各國國君卿相等大地主便日夜孜孜的側席求賢，於是遊士如蘇秦、張儀、公孫衍、商鞅、范雎、蔡澤之輩連翩而起；連監門賣漿、鷄鳴狗盜之雄也都做了卿相的上賓，而陽翟大賈呂不韋且以秦王子楚爲奇貨而囤積着，居然以此而握取了當時最強國秦的政權，其子且偷偷地做了秦始皇帝，居然統一天下。

封建政治既已走上崩潰之途，所以等到秦始皇帝滅了六國，統一天下，只須經一遊士李斯輕輕的幾句

話，便把行了一千多年的封建制度正式廢除了。秦二世時，天下豪傑羣起亡秦，雖說其時還有不少封建殘餘勢力參與其事，像楚懷王孫心及項梁項羽叔姪，趙的趙歇，魏的魏豹魏咎，齊的田假、田角、田榮、田橫、韓的韓王及張良等，但是首先發難的是兩個不安本分的農民陳勝、吳廣，而最後收功成帝業的又仍讓一個不安本分的農民劉邦，居然建立了漢朝，被尊稱爲漢高帝。高帝本人出身既不過如此，所以他那些幫他打天下的從龍之士，有的是椎堆屠狗的英雄（樊噲），有的是爲人吹簫的鹵簿（周勃），有的是嘯聚江湖大盜（彭越），有的是鄉里無賴的少年（韓信），像蕭何、曹參等刀筆小吏便已要領袖羣倫了。請想一想，像這些人你要和他們講經邦治國的政術，就當然沒有像攻城略地，斬將搴旗那麼便利了，所以等到天下一定要講經邦治國之術了，自然不能不請教那些讀過幾冊書而來依草附木的知識分子，於是張蒼、陸賈、叔孫通一流人便當王者貴了。陸賈說「天下以馬上得之，不能以馬上治之」，雖是自吹自擂之言，但也確是實情。可是像魯兩生之流卻還看不上這樣的皇帝，儘管漢高帝紆尊降貴去禮聘，畢竟還不肯出來幫忙呢！高帝死後，領袖羣倫的蕭曹也跟着老了死了，繼起當國的，不是問他甚麼也不懂的周勃，便是滑頭滑腦巧於閃避責任的陳平，高帝子文帝時，便只好下令叫各郡縣長官薦舉賢士來輔政。從此之後，甚麼孝廉科，賢良方正科，直言極諫科，孝弟力田科，便不斷下令徵求，成了漢代的定制；而且還嫌不夠，更常川招致一班有行誼有文學的青年來京做博士弟子員，幷下令蒐求遺書，立五經博士，是不但徵用，幷進一步而從事培養人才以備不時之需，於是賈誼、董仲舒、鼂錯，兒寬乃至公孫弘等一班所謂儒生的知識

分子，便應需要而產生。從此之後，知識分子便和帝王發生了解不開的關係。這種知識分子都是一無憑藉，二無羣衆，單靠着一言之合，勾結帝王獵取官位的；即其平日所習，也以獵得官位爲目的，幾乎以官爲其專業，除了官並無其他技能可以謀生，待一旦得了官便以官爲生。像這種以官爲專業的人而使之掌握政權，這便叫做官僚政治。這種官僚政治便在漢代生了根抽了芽的。漢初也曾鑒於秦的孤立，一度恢復封建制度，但到文帝景帝時也便聽了知識分子賈誼鼂錯的話，仍舊將那復燃之燄撲滅了。中間和士人同時抬頭的工商業者當時自也不甘寂寞，一度起來爭政權，像孔僅、桑弘羊，東郭咸陽之流也確曾奪取到一部分政權過的，無如漢代皇帝根本是貧農出身，將相中又多屬無產階級，平日已自看不慣那些有產階級的行動；加上漢初那「自天子不能鈞駟，而將相或乘牛車」，工商業者如齊刁間卻連奴婢也可連車騎交結地方長官；當吳楚等七國之亂起時，長安城中列侯封君爲要從軍，乃不能不向子錢家借錢，而子錢家偏又因那些列侯封君的封邑或封國都在關東；關東有亂事，勝敗未可定，不肯借。在這種刺激下，統治階級對工商業者當然不會有好感，於是商賈不得衣絲乘車，不得仕宦爲吏等打擊便層出不窮。這時候的知識分子在實力上當然要不過工商業者，趁此便利用統治階級嫉視工商業者的心理，一味站在農民方面說話，正式提出重農輕商的政策來，以農爲本業，以工商爲末作。一部「鹽鐵論」便是知識分子和工商業者鬥爭的紀錄。在統治階級，尤其出身貧農的統治階級看來，與其有實力的工商業者，毋寧是毫無憑藉的知識分子。帝王和士人既這樣一合拍，以工商起家的人自覺力有不敵，只好轉向農村去投資，仍去做大地主，於是而富者

田連阡陌，貧者無立錐之地，農民仍得不着好處，方在萌芽的商業資本卻已無形銷滅，知識分子所認爲得意之筆的官僚政治便更深其根而固其柢了。直到東漢末，黃巾之亂起，各地方大地主及知識分子之有德望者往往力足以庇平民，常常勝於帝王之下的官僚，無形之中社會上又崛起了一種封建勢力；加上自三國以至南北朝的統治力，其實也異常薄弱，於是南朝有所謂王、謝、蕭、袁、朱、張、顧、陸等士族，北朝有所謂王、崔、盧、李、鄭、韋、裴、柳、薛、楊、杜等門閥，帝王易位儘可不管，而朝廷大位卻不能不常在我手，帝王和知識分子的聯繫一時似乎斷絕了，官僚政治也似乎有點動搖了。但等到隋朝統一南北，雄猜的皇帝如隋煬帝卻不容這種現象存在，乃舉行以詩賦取士的科舉制度；隋亡唐興，千古英主唐太宗別的事可以不步隋煬的後塵，而維持這官僚政治的科舉制度却得了隋煬的衣鉢眞傳，於是「天下英雄盡入吾彀中」的快語便得意忘形的說出來了。從此帝王與知識分子的密切聯繫恢復了，我國的官僚政治也就延及於今一成而不可變了。吳敬梓的儒林外史裏曾慨乎言之道：『不習舉業，那裏來的官做』，舉業即專做科舉應試工夫的一門行業，習舉業的目的，就是做官，官便成他們的專學。

這樣的官僚政治，從好的一方面說：（一）握政權的人大多是懂得些政術的知識分子，政治不會不像個樣，這大概可說是西漢初官僚政治產生的原因；（二）是國人參與政治機會的均等，並無某一階級把持政權的流弊，因爲官僚的出身雖不能說無限制，而限制得却並不太嚴，但這也正是官僚政治所以得帝王庇護而延續存在的原因。自然任何一個方式，無論是政治的，或經濟的，或其他一切的，倘使沒有好處，決

不會產生，也決不會延續，至少也必有利於某一方面的。但是翻過來看看，也自有它絕大的弊病：

（一）這種知識分子出身的官僚，既沒有自身經濟上的基礎，便不能代表社會中的某一階層，其背後也就沒有他們的羣衆。他們既不能代表某一階層的羣衆，便沒有爲所代表的羣衆爭取權益的必要；而他們的起來，也並沒有某一階層的羣衆擁護他們起來，完全憑着一己的能力而巴結上統治者取得政權的，因而也就沒有爲某一階層的羣衆爭取權益的義務。既無必要，又無義務，結果他們只是代表了自己本身，也就只有爲自己一身一家爭取利益的必要，於國於民自然可以休戚不相關。

（二）這種官僚所以能得政權，全靠能和統治者發生聯繫；而其所以能和統治者發生聯繫，就因爲他們本身無基礎，其在政治上地位與勢力，都由統治者所給予，因而也就完全以統治者的喜怒爲轉移——今天他喜了可以招之即來，明日他不高興你，也就可以揮之即去。如今姑以從前所謂承天子總政務的宰相爲例：例如上面所述漢初領袖羣倫的蕭何，僅僅因了收買民間田宅，即可被漢高帝下廷尉問罪；景帝時那一問三不知的周勃的兒子亞夫，因獨力爲景帝平了七國之亂而拜相，只因他兒子爲他買點葬器，被人誣告爲謀反，當即逮捕下獄，問官不敢深問，景帝便罵道：「我已不用他了」，後來廷尉就問得急了，以致周亞夫在獄中不食五日而餓死。這二人都是有大功的人尙且如此。其實像這樣的例子，在我國歷史上多得不勝枚舉。統觀一部二十五史，大抵做宰相的，除了手握重兵的軍閥如曹操、劉裕一流人不必仰帝王鼻息外，其餘以一個書生出身的，即權臣如唐的李林甫、盧杞，北宋的蔡京，南宋的賈以

道，明的嚴嵩等，也不能不諂事帝王，保其權位；所謂專權也不過能暗地弄權罷了，一旦帝王翻了臉，也只能丟官抄家，留得一條性命就算僥倖；嚴嵩卽是一個顯例。試想一個手握全國大權的官僚尙且如此，宰相以下也就不問可知。那末在這種官僚政治下的官僚。他們自己本身就沒有甚麼保障。他們旣沒有保障，自然只好以奉承討好做保障了，於是只要向統治者獻個議，不要說爲國爲民，就是爲統治者本身利益計，獻議時就得口口聲聲：「誠惶誠恐」，「昧死上言」，更談不到行動了。就是獻個議，也還得對勁，萬一說得不對勁，輕則立卽丟官，重一點連性命也可不保。像這樣的情形，所謂官僚者，只有奴才可做，稍有血性的人誰受得了。久而久之，所有官僚盡成了奴才。只賸下了正人君子，仁人義士，還不肯做奴才，然而你不肯做奴才，也就做不了官。滿淸時，滿籍大小官吏對皇帝一例稱奴才，倒是名符其實的。

綜合了上述的兩種情形，這種官僚背後旣沒有甚麼階層要他們代表，又沒有甚麼基本勢力或羣衆做他們的後盾或保障，於情於勢只有趁在位時爲自己爭取利益；而這可以爭取利益的地位，又懸在統治者的手中，只好一聽之於統治者的喜怒；統治者對之，愛之可以加諸膝，惡之可以墜諸淵，毫無保障可言。試想以一個僅可爲自己謀利益的身分，而其謀利益的機會，又懸於人手，不在有地位在手時儘量向人民搜括，向國家剝削，以爲他日養老之資或留點財產給子孫還待怎麼？這種必然性，當我國官僚政治初萌芽的時候，儒生賈誼就已向漢文帝發過一陣牢騷道：『主上遇其大臣如遇犬馬，彼將犬馬自爲也；如遇官徒，彼

將官徒自爲也；頑頓亡恥，㥄詬亡節，廉恥不立，且不自好。苟若而可，故見利則逝，見便則奪；主上有敗，則因而挻之矣；主上有患，則吾苟免而已，立而觀之耳；有便吾身者，則欺賣而利之耳。人主將何便於此？』這將官僚政治和帝王對官僚的心理可算得刻劃無遺了，不啻是向文帝下的一番警告。官僚既如此，所以那還有人氣的人，那些人才而非奴才，在這種情勢之下，便只有兩條路可走；一條是積極的路，便是拚着性命爲國爲民，向統治者批逆鱗，對一般官僚剜痛瘡，結果不免白白丟了地位，或竟至送掉了性命；一條是消極的路，鄙官而不爲，隱遯山林，求保全自己的人格。於是所謂官僚者，積極者不能爲，消極者不肯爲，那末肯爲而又能爲的，便只有那些甘心不預備做人的貪污之輩了，官吏和貪污，四字便從此結了不解之緣。這種官僚政治既延及於今一成而不變，而爲官的又只有那些甘心不預備做人的人纔肯做纔能做，那末官吏貪污之風怎能不盛？這還不是一個絕大的病原嗎？何況所謂官僚，以現在論原不過是所謂公務員；而公務員在現在又是最廉價的人員，其地位無法貪污者原只有攻苦食淡，一有機會又誰肯不來這一手。能攻苦食淡，何處不可以求生，何必服公務？要有機會便來一手，那天良未泯，還想做人的人，又避之惟恐不速，誰肯來服公務？公務無人服，無好人肯服，那還成話嗎？這實在一個無大不大的問題。

爲今之計，要想國家政治上軌道，第一要根絕官僚政治，而代替以民主政治。並不說行了民主政治，一切公務由人民自己來服而不要官吏，乃是說必在民主政治下，官吏纔可以不貪污，纔會眞正服公務。考民主政治一名，係(democracy)的譯名，原是歐洲的產物，溯其淵源所自，當一直推到上古時代的希臘，

這一個字也就是由希臘文(demos)（人民）和(Krateiv)（支配）兩字所合成的。當紀元前六世紀時，希臘雅典城邦中，卽有海岸黨和平原黨之爭。平原黨是指那些掌握着土地的大地主，卽當時所謂貴族；海岸黨則是指那些從事海上貿易的水手和供給海上貿易商品的陶工漁人等工商業者，卽當時所謂平民的。兩黨相爭了數十年，結果海岸黨占了勝利，這便是確定了雅典的民主政治。次於希臘而爲歐洲政教淵源的當然要算羅馬。羅馬最初也算是行共和政治的，但政權仍在所謂貴族的大地主手中，掌握最高統治權的元老院，卽由貴族所組織，歷史上却稱爲共和時代。在共和時代，羅馬時常有外患，外患來時，仗還是要平民去打的，平民趁此便向元老爭取政權。元老自然也不甘心輕輕的放棄，平民便擁出軍人做領袖，結果演成了軍人政治，羅馬政治也便因此由共和而演成帝政。在帝政時代，除了奧古斯都大帝在位時外，可說完全由軍人專政，連皇帝也常由禁衛軍所擁立，極像我國五代時候；到最後所謂五賢帝的五人中，除了納爾華是羅馬人而且非軍人外，其餘四位都是軍人，而且都非羅馬人——一個高盧人，三個西班牙人，這也很和我國五代相類似。這原是軍人政治必然的結果。等到五賢帝以後，羅馬也就衰微了，日耳曼人如潮水般的湧入了。等到日耳曼人統治歐洲時，在歐洲史上已是中古時代了，其時整個歐洲都統治於封建政治之下。直至歐洲史進了近世時代，歐洲各國因醉心於海外貿易而工商業大盛，於是所謂第三階級的工商業的資本家起來，便推翻了封建政治而確立了所謂民主政治。於此可見，一部歐洲史可說是一部階級鬥爭史，和我國歷史的演進可說是完全走的兩條路。他們的歷史惟其是階級鬥爭史，所以能握政權的，必得有某一階級

的擁護，由其選出而後可。握政權而必須得到某一階級的擁護，那麼上台之後也必得以擁護這一階級的利益爲政策，不容專爲一己謀利益；而且這被擁登台的人，也必是在這一階級中有共同利益的人，或竟是利益最大的人，所以他雖是謀一階級的共同利益，也無異是爲自己謀利益。最近也曾在報端見有人說起，西洋人是在事業上發了財才做官；他們都以此作爲西洋人所以不貪汚的原因。其實西洋人的官既非個個是超人，也不見得個個有官迷，爲甚麼定要將事業上賺來的錢在做官時去用呢？這還是政治制度問題，是由於官的來路不同，人家是爲了事業纔做官，做官是可以使他的事業便於發展，爲甚麼要貪汚？我們的官是以官爲事業乃至爲專業，專靠做官賺錢的，爲甚麼不貪汚？這兩條官的來路所以不同，就是一條是民主政治的路，一條是官僚政治的路。所以我說要矯正貪汚之風，第一要根絕官僚政治，而要根絕官僚政治，便首先要實行民主政治。

# 時論類

## 開誠心布公道（原刊新中華復刊第四卷第二十二期）

從前陳壽評論諸葛亮的治蜀，說是：『撫百姓、示儀軌、約官職、從權制、開誠心、布公道』。向來覺得前四句話是比較的切實，後兩句話覺得未免空洞。如今經驗告訴我，後兩句話——便是「開誠心、布公道」這兩句——纔眞切實，前面四句，要是沒有後面這兩句，竟可全部因辦不通而落了空。「開誠心」的對面就是「疑鬼疑神」，「布公道」的對面就是「自私自利」。無論辦大小事，疑鬼疑神的態度最要不得。因爲事便是人事；既稱事而需辦，則至少有兩個方面對之有關涉。不要說雙方都各懷鬼胎，其事辦不通；卽使有一方誠心誠意，而另一方仍懷着鬼胎，竟可將對方的誠意亦疑爲有惡意。若其事不僅關係兩個方面，那就格外要疑鬼疑神，而其事之進展途中，便只有鬼影憧憧而愈引起各方之疑懼。惟其疑懼，就不免要避免上當；要避免上當，就不免要高築壁壘以自固。壁壘一築，各方自無從覿面，更談不到披心相見。不能覿面，則疑懼愈甚，壁壘也就愈築愈高，將會高極於天而後止。這高極於天之壁壘，自非有毁滅性的衝擊力不能破，則其勢必至於有關涉各方面皆因此疑懼的爲祟而盡遭毁滅。倘在互相疑懼之時，各方都能慨然披肝瀝膽以相見，那就又有何事辦不通。所以開誠心是無論辦什麼事絕不可缺少的一種態度。

那末這種疑鬼疑神的心理，又怎麼會襲來的呢？這就由於先有一自私自利之心。人要求生存，自然不能不爲自己有所圖利，這原也是人之常情，無足怪的；而且人類固同賴大自然以爲生，生活來源旣同，在利害上自然不免有爭執，這也是人之常情，無足怪的。然而人生而能羣，本是所謂社會的動物，人類社會之所以必須要有政治、法律，也就爲防止這種利害上的爭執。荀子說得好：『人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則不能不爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也，故禮也者養也。』荀子雖說這是禮之所起，而實卽政之所起，那末也可說是政也者養也，而爲政養人之道，第一要着，便是「布公道」，說得詳細一點，就是將一二人的私利加以限制，務使能養人人之欲，能給人人之求；簡括一點說，融私利爲公利。能融私利爲公利，則爲社會之一員的個人，卽可不至壹意孤行，惟自己私利之是圖，而事事於念及自己時，必同時念及他人。倘不能布公道而使人人惟私利之是圖，則其人明知此爲他人之所不許，自然就會懷着鬼胎，一懷鬼胎，疑懼便會來作祟；反之能時時念及他人，自無容慮爲人所不許，自然也就疑慮潛消，而開誠相見。所以布公道不但可使自己開誠心，幷可使人人開誠心。一個社會之中果能人人開誠心，那還有辦不通的事嗎？這就是諸葛亮治蜀之所以成功。假使不開誠心布公道，他要去撫百姓，示儀軌，百姓會懷疑你專爲自己圖私利，誰會來受你的撫？他要去約官職從權制，官吏們就會懷疑你意圖中飽或位置私人，誰又會來受你的約呢？

# 論政治責任（原刊新中華復刊第五卷第六期）

握政權的人常常以「明責任」、「負責任」一類的話勸勉他人；便是在行政上也常常聽見有所謂「分層負責」一類話。照這些表示看來，似乎握政權者對於政治責任看得很是鄭重。但按之近年來我國的實際政治，似乎根本談不上所謂「政治責任」，好像「政治責任」一詞只是一種說說好聽的口頭禪，甚至竟也不是口頭禪，而是好像只是用以責他人，而自己却是不負任何責任似的。責任云乎哉！

我很懷疑當今之人雖說要叫人家明責任，而其實對於「責任」一詞的意義恐怕還不甚明白，只是「人云亦云」「囫圇吞棗」地胡亂使用，所以想先把這一個詞的意義說說明白，再接下去談「政治責任」。

「責」本是「債」字的原文，欠了債當然要還錢，這是無論在道德上或法律上都是不能不履行的一種義務。「任」宋本說文作「符」也，注釋家都以為是「保」字之誤，其實不誤。任是信，符也便是信號——符是符契之符。「責任」的眞意，實在就是債契，也就是現在所謂借契。人家借債的時候，必須立上一張借契；債權人便可執了這張契上所規定的條款，要求負債的人履行。能履行的，是謂能信，也是能任；反之便是失信，失所任。本這個意義來談「政治責任」似乎也是一件正名的工作。

所謂「政治責任」，政是人民大衆的事，治是料理的意思；「政治」聯稱為一詞，就是料理人民大衆的事的一件工作。人民大衆的事，應該由人民大衆自己來料理，這當是無悖於民主的一個原則吧，這就叫民

權，也叫政權。但是事實上，人民爲了要盡力生產以自謀生，無暇料理；而且人多手雜，也無法料理；所以特由人民大衆同意信任某一些人，讓他們來組織各級政府，代爲料理，所以政府所有的事權，只限於料理，這權這就叫治權。這種治權本爲人民大衆所自有，不過爲了便利計，因信任政府，借給政府去使用，所以這是一種貸借關係的債，也就是責，而憲法却便是這種貸借的符契，也就是任。按照這個邏輯，所謂「政治責任」，便是政府向人民借債時所立的借契。一旦人民認政府爲無能料理政事的時候，就是認政府無能履行契約的時候，在道德上，在法律上，都應該憑着這張借契，將政府所借去的治權收回來，以便另借給有能的人去料理政事。就是在天良尚未喪盡，廉恥尚未泯滅的政府，一經發覺自己的能力不夠料理政事的時候，也便應該將治權交還人民，以便人民另簡賢能。孟子曾說過：『有官守者不得其職則去，有言責者不得其言則去』。所謂去便是交還了治權而去。負責便是負債，負責不去，便是負債不還。倘若債權人沒有不滿意的表示，而負債不還，還可說是不過賴債，不過是駑馬戀棧豆而已。倘若債權人已表示了不滿，而猶是恃強不還，那就是不顧道德，目無法紀，天良喪盡，廉恥毫無。像後者這樣的債務人，大家平心靜氣說說看，應該對他怎麼辦？債務人本身也應該自省一下，究應怎樣自處？

要知道行使治權的責任——就是債務的照約履行，是要能治，治了方可算是照約履行。「治」的意義是什麼呢？「治」就是要能理、能平；說得詳細一點，就是要能夠將政治料理得有條有理，一點不亂；要能使債權人心裏絲毫沒有不平。能理能平，這纔是能盡政治責任，反之卽叫負責也就是負債。現在實際上

的政治狀況，是否已臻於有條有理，全體人民是否已沒有一個心懷不平？正式借約不必說，這張借貸草約，是否已經照約履行了呢？債務人於此是否需要自省一下，你們究竟是盡責了或是負責了呢？果已負責了，在道德上，在法律上，是不是應該去了呢？

# 雜談道德問題（原刊新中華復刊第五卷第十三期）

自從在重慶的時候，即已時常有人向我談起目前素號禮教之邦的中國，道德已由墮落到淪亡了；幷有人責備我：你們這些負文化使命的人，爲什麼連對這樣一個重要問題都不說幾句話；而且還有人想發行善書一類的書籍，以圖挽救這江河日下的人心。語未嘗不重，心未嘗不長，但在我却覺得好笑。不過我在這裏得先自辯白，我之所以覺得好笑，並不是我毫無心肝不要道德，也不是我冷心冷面蔑視道德，而是以爲來向我說這一類話的人，就是摧殘道德最出力的人。我心裏這樣想：只要你們這類人少出些力摧殘道德就夠了，面孔上要挽救，骨子裏在摧殘，恐怕比不講挽救還要毒辣些。

在說這些話的人，既然是摧殘道德最出力的人，那末他們爲什麼又要這樣語重心長起來呢？這不是他們在狐埋狐搰，而是他們沒有把「道德」這一名辭的意義看清楚——他們以道德是爲他們而設的，利於他們的便是道德，不利於他們的便是不道德；例如掌權者心目中的道德，認定事無是非，能一切聽他使喚，便是忠順，便是道德；掌財者心目中的道德，認定錢無正當不正當，能一切爲他開源的，便是勤，爲他節流的，便是儉，都是所謂道德。這樣的道德淪亡了，他們怎麼能不語重心長起來！道德而是這樣的，道德云乎哉！所以他們要道德，是要利用這美名以自利，是所謂欺世盜名。這不是摧殘道德最出力的人嗎？我曾因此做了一篇「斥世故」（見民國三十三年九月在渝出版的「新中華」復刊第二卷第九期）。

在當時向我說這類話的人，最致感慨的，當然是大小官吏的貪汚和大小商人的惟利是圖。這於國家於社會確是一種最普遍的毒素，但這不是我們中華民族，而尤其現在的中華民族，生來就是這樣不堪的民族，而是有一個「若或使之」的原因，不能純以道德律來相繩。這「若或使之」的原因，也就是那些以提倡道德來摧殘道德的人。我曾因此專爲官吏貪汚而做了一篇「原貪汚」。（見三十四年六月出版的「新中華」復刊第三卷第六期）

但是現在道德的淪亡確已成了事實，而且已成了普遍的現象，長此下去，不但國將不國，連現代社會也將不復存在，非但將恢復到原始社會，或且竟可說將淪爲異類。在此情形下，單單靠幾個人大聲疾呼來喚醒大家講道德，說仁義，是沒有用的；就是單單埋怨那些摧殘道德的人，也同樣是無用。因爲這是最最現實的生活問題。一個人既呱呱墮地被迫生下來了，誰不想活下去。要想活下去，誰也不能沒有權與錢。你說你有你的能力可以掌握大權，可以坐致多錢，可以生活得很舒適而圓滿，那末那些能力小的人，就可自己不想活着，甘心雙手將權與錢不留餘地一概奉送到你手裏嗎？你有大權，我不可弄點小權嗎？你有多錢，我不可少弄點嗎？這不是人之常情嗎？然而這便是不忠順了，這便是貪汚了——這便是不道德了。這話說得通嗎？於是人和人之間就有了鬥爭，而所鬥爭的便是權與錢。能力小者，或鬥爭而失敗者，便被目爲不道德，公道嗎？

像這樣一種片面的道德觀，實在是由於任何方面的任何人，對「道德」一名的意義沒有眞切的了解。

如今我們可以試試看，向任何一個人提出「道德是什麼」這樣一個問題來，我想總未必能得到一個輪廓分明的定義，頂普通的答復，也不過是說「道德」就是一種做好人應遵守的道理。那末怎樣叫做好人呢？這定義就更難下了。什麼是做好人應遵守的道理呢？這定義又更一言難盡了。像這樣一個輪廓很不分明的名詞，倘拿來繩勒人們的行爲，這可能性究竟能有幾何？韓文公不曾說過嗎？『道其所道，非吾之所謂道；德其所德，非吾之所謂德。』難索解就在這裏；道德與不道德的不易分別也就在這裏；無定名在這裏，在道德與不道德中間容易閃避也就在這裏。韓文公也只好說，「道與德爲虛位」。道德旣是虛位，任何東西就都可拿來塡空檔，而道德與不道德的區別也就錯雜糾紛到無可究詰了。我以爲眞要挽救道德，第一步似應先將道德一名定下一個很分明的輪廓來。

最近我拜讀了些重振道德的大作，佩服他們都有挽救道德危機的熱忱，但對這一虛位的道德從沒有人給它畫一個很分明的輪廓。我如今不揣冒昧，試來畫畫看。「道」，就是人所共由之路；而且是一達之謂道，並不是有歧路當岔的。「德」，照說文講，是「外得於人，內得於己也」，這話，不大有輪廓；照朱文公講，「行道而有得於心也」，這話雖有輪廓而不很分明。我想這樣說：「道是人人必須照着行走的路，而且是唯一的路；德是憑我一路走來的經驗，很正確地認定要達到某一目的地非走此路不可」。所以我敢全然肯定的說「道德並非是虛位」，而是一定的、必由的陽關大道，實有其必經的路線，不是可以隨便拿什麼來塡空檔的；而且有一定目的地須要到達，不是可以隨便指東話西的。譬如從上海出發以南京爲

目的地，當然以京滬鐵道爲最經濟而安全，任何人都應該必由的；不由此道，便不安全不經濟；而且一上了路，決沒有一個乘客可爲自己一人的便利，叫火車司機開回來再走過的。固然條條大路通羅馬，要到南京不能說單有一條京滬路。但這是指出發點不同的地方講，例如由漢口出發，就只好走長江，從天津出發就只好走津浦路，當然不能說非走京滬路不可。這是指不同出發點可以不同道，而且也不可能同道。仿此，道德也是社會生活必須達到一定目的的必由之道，而此目的便是社會生活的安定與繁榮。社會生活可不是地的不同，而是社會生活進化階段的不同，也可說是時的不同，——一個時代有一個時代的社會生活，即一個時代有一個時代的社會生活必由之道，而且對此必由之道要有一定的認識，所以一個時代有一個時代的道德。

所謂社會生活的安定與繁榮，是整個社會共同生活的安定與繁榮，決不是某一人或某少數人或某一部分人，或某一階層的人特有的安定與繁榮。惟其如此，所以非有一共同必由之道不可，亦即非有共同遵守的道德不可，道德問題的重要即在於此。這整個社會所必須共同遵守的道德是什麼？那就是「仁」，就是「同情」，就是推己及人；就是想到我自己，同時要想到他人——我要生活，同時就須念及他人也要生活；我要生活得安定與繁榮，同時就須念及他人也要生活得安定與繁榮。這不是一種對他人特殊的恩惠或好意，而是非如此不可的必由之道。若果只顧到一己，或一部分，或一階層生活得安定與繁榮，而略不顧他人的生和死，那末自己及自己一方面的安定與繁榮就靠不住。不要說人家要起來和你鬥爭，便算人家很

客氣很容忍不要或不能和你鬥爭，一任你宰割剝削，等到被宰割剝削得維持不了生活時，那末你也必同歸於盡。因爲你的生活所以能安定與繁榮，是靠吮吸人家的血汗得來的。人家旣死了，沒有血汗供你吮吸了，你將何恃以爲生？這還不是養鷄吃蛋和殺鷄取蛋的比例嗎？這應該是頂頂平常一種常識了，然而人們都往往不理會，一個人乃至於頂頂平常的常識都理會不到，這總不能不謂之愚吧，然而不道德卽在其中。西諺所謂「愚爲最大的罪惡」，確是一針見血之言。

「仁」是一切道德的根源，而其他種種德目，那便是適應不同時代的不同生活而繁衍出來的；例如「禮敎」是封建時代最重要的德目，政治自由是資本主義時代最重要的德目，經濟平等是社會主義時代最重要的德目，其基本原則就是「仁」，就是「同情」，就是「推己及人」，就是想到自己時要想到他人。

但這都是原理原則，世人畢竟是愚人多而智者少，畢竟是無常識的人多而有常識的人少，單單靠和他們說原則原理，和他們目前暫時的現實畢竟容有不符。例如言不顧行，行不顧言，就是欺世盜名，原是現在最普遍的不道德的現象，而且是一切不道德行爲的總方法。但是我們要說漂亮話，說得頭頭是道，若是一一都要照說話行起來，不是自己須有所犧牲，便是不許人家這樣做，行了就性命不保，你又待怎樣？空口說白話，究竟不是挽救道德危機的辦法。道德無非使人人皆可生，不道德就是弱肉強食。要將不道德的現象徹底根除而回復於道德，只有人人、雖弱者，也有自衞其生之權之力，而有以限制一切不道德的行爲。其他的說敎都只是說敎而已。

# 再來談談道德問題（原刊新中華復刊第五卷第十四期）

上一期我曾在本欄中發表過「雜談道德問題」一文，現自覺意有未盡，似乎尙有再談一談的必要，故不嫌辭費，再來饒舌一番。

上一期中，我談的是現下社會道德「何以」會墮落到這樣一個地步，本期中我所要談的，是這樣江河日下的社會道德，究「如何」方可挽回過來。換一個說法，就是我上期所談的還只是原則，還只是說教，還只是大聲疾呼來喚醒社會，頂多還只是將那些不知何謂道德，以道德的美名來摧殘道德的寶貝提出來埋怨了一番。這又有何用呢？那末究竟用什麼方法方可將這江河日下的道德挽回過來呢？這便是我在這裏所要談的了。

要想挽回這墮落的道德，旣不是幾個有心人大聲疾呼所能爲力，那末究竟應怎麼樣呢？我個人的意見，以爲道德是社會生活中的一種應確守的共信，一種應遵行的規律，所以道德是維持社會生活的一種生活方式，絕不是臚舉幾種何者是道德，何者是不道德，而囂囂然告人以何者是要得，何者是要不得，便可收挽回之功的。所以要挽回這墮落中的道德，必須從實際生活上去謀出路。要從實際生活上去謀出路，必須從和實際生活有密切關係的社會機構中去着手做，空口說教自然無用。那末究竟那幾種社會機構纔和實際生活有密切的關係呢？我以爲無過是教育機構、政治機構和法律機構。寫到這裏，我猜想讀者或有疑我

忽略一個最最基本的機構，那便是經濟機構。其實經濟機構，便是實際生活的本身，而不是本身以外與之有密切關係的機構。實際生活本身的經濟機構，對於生活只是自身的發展，要是一任其自由發展下去，必有失其均衡的流弊或闕陷發生，將使整個社會失去安寧與秩序，而道德也即由之而墮落。所以要有教育，有政治，有法律等等機構，即爲要調整實際生活使之得有適當之發展，保其均衡而去其闕陷，然後整個社會的安寧與秩序可以確保，而道德也就可以不成爲一個問題。

講到教育機構，包括家庭、學校、社會教育而言，原都是訓練如何適應實際生活的機構，不僅僅是教人懂得生活知識生活技能而已的。可是我國向來的教育，只是教人如何獵取功名，預備在官僚政治之下可以升官發財而已，不要說如何適應整個實際生活，幷一些些零星的生活知識生活技能也從不加以訓練，所以結果養成了一些儘管可以升官發財而本身生活都不能自了的奴才（只有奴才可以做官，說見拙著「原貪污」）。直到清朝末年，以幾個一知半解的人的提倡，知道這種教育是不足應世變的，纔有所謂學堂的設立。至於家庭教育、社會教育還根本上談不到。但那時所謂學堂中訓練的目標，只是張香帥的中學爲體西學爲用。所謂中學，便是從前用以獵取功名的聖經賢傳的文字；而所謂西學却便是新加入的一星星再普通沒有而且還是生吞活剝的生活知識，連生活技能也被目爲奇技淫巧而不足齒。教的人也只是用教聖經賢傳的方式口講指畫一番而已，眞正懂不懂恐怕還只有天曉得。這就是當時所謂智育的。至於道德，雖未嘗沒有「德育」一個名目來應景，只怕除了頒定學堂章程中幾條教育宗旨和每月朔望恭讀幾句聖諭廣訓之外別

無所謂德育了。就是有所謂規則章程來範圍學生的行動，那却只具有法律的性質而不是教育的所有事了。就算是我這些話說得過火一點，隨時隨地未嘗沒有教訓，可是他們那些所信守不渝的教條，根本和實際生活不相干，談不到什麼道德。這也難怪他們，因爲道德原是終身由之而莫知其所以然的，他們自己終身由之而莫知所以的道德，原只是適應於唐虞三代的生活方式，和現代生活根本不相干，於是道德上一切德目便無形中成了嘴裏說說罷了的美名，於行爲毫不相干。這種風氣一經這樣養成了，民國以來，雖有民國以來的說法，但不過易食古不化爲食西不化，一切也都是說說罷了，這是教育失敗而成爲今日道德墮落的遠因，却也是基本原因。這只消看現在摧殘道德最出力的人，他們口裏却最會講道德仁義，便是老大一個證據。於今之計，我意以爲應集合全國對生活方式最有認識的教育專家和社會學專家，確立一個適應現代社會生活的新道德標準，在教育機構中從實際生活上去做訓練工作，使一般人對於生活方式上及如何適應上有一種新認識，新體驗，形成了一種適應現代的社會意識，方纔可祛除這道德墮落的基本原因。

上述的當然是治本之圖，而目前所最切要，所當急起直追的，却是政治。講到政治，本誌主編者盧文迪先生說得好，『任何人不能離開政治，和任何人不能離開空氣是一樣的』。這句話驟然看去，似乎有點鼓吹人民大衆來過問政治的意味，因爲實際上人民大衆，至少那占人口百分之八十的農民，到如今恐怕大多數還生活在「不識不知順帝之則」的狀態中，你能說他們不離開政治嗎？但是事實上儘管他們確實生活在這種忘政治的狀態中，而他們的日常生活——非政治的生活——仍舊不能一息離得開政治。別的不說，

姑拿最最眼前而具體之事實來說罷。將貨幣的發行權收歸國家如我國現行的法幣制度，這應該是一種財政金融政策吧！這是不是政治呢？可是那些生活於忘政治狀態中的大多數農民，儘管他對政治毫不關心，法幣可是不能一天離開他們的手，要是他們中任何一個人有、一天手中沒有法幣，就可無法生活。這不是任何人不能離開政治的眼前顯例嗎？惟其如此，所以政治的良窳，實直接影響人民的生活。道德既是一種生活方式，所以政治對於道德，也正所謂捷於影響。現在社會道德的墮落，由敎育失敗植其根，而政治的失敗實尤促其爲高速度的下墮。就仍舊以法幣來做例罷。試問全國人民，除了極少數的特權階級外，誰不在水深火熱之中呻吟着物價的飛騰？在政府總推說是由於奸商的囤積居奇，在人民總說是官吏的貪汚舞弊，這大概可說是目下道德問題的核心所在。我却要在這裏替貪官汚吏及所謂奸商們叫一聲屈。試想在這樣早晚時價不同的情形之下，不發點法外之財，試問他們何以仰事俯畜？一朝給他們有一個機會撈外快，誰又是白癡傻子，能不吃這凑口饅頭。講到商人，在物價這樣天天高漲之中，明明眼見有錢可賺，誰又不是白癡傻子，擱着可以大賺其錢的貨不出賣，而偏偏要囤積？可是他們也有他們的苦衷。譬如昨日以一百萬元買進的貨，今天以一百五十萬元賣出，表面上確已賺了五十萬了，可是明天要補進這票貨時，却又須二百萬元，倒非賠貼了五十萬元纔可把握着這票貨。倘若他今天不賣出，這五十萬就無須賠貼了。試問在這樣的情形之下，你叫他不囤積，成嗎？這樣的囤積，你就可把他列入奸字號嗎？官也，商也，他們也都是人，都要生活。這樣爲免除生活的威脅而不得不然的作點奸，犯點科，你能說這就是道德的墮落嗎？要知道物

價的上漲，並不眞正的物價的上漲，而是幣值的跌落；幣值的跌落，也並非幣值會無端的跌落，而是人民對發行法幣的政府失去了信任心。惟其對於和生活有切膚關係的政府失去了信任心，便對自己的生活也惶惶然覺得不可以終日。在這種情形之下，自己都顧不了，誰還能顧及人羣，誰還能顧及維繫人羣的道德？不過現在這發行法幣的政府，原本是因領導國民革命　領導八年抗戰而深受人民擁戴的國民政府，人民爲什麼這樣不知好歹，不辨賢愚，忽然會不信任起來呢？這我們不能不本春秋責備賢者之義，仍歸咎於政府之信用不立。黃金儲蓄人民本很踴躍的，結果來了個捐獻；以萬元計的大票，人民早就慄慄危懼，政府發言人也曾再三的闢謠，結果還是出來，而由一萬而十萬、百萬在繼長增高，不知伊於胡底了。像這樣失信的事，一之爲甚，其可再乎？而況並不限於再！孔子道得好，『信則人任焉』，不信人自不信任，這是當然的因果。現在都市中頂房子用金條定價格，村邑中任何買賣用白米或麵粉或穀子定價格，都是對法幣不信任的表示，便是一般人認爲最足信任的美金，而一經政府用來募公債和短期庫劵，人民也不再踴躍。這不都是政府自墮信用的反響嗎？人民不信任政府，政治當然不足以繫人心，人心且將潰散，道德的墮落又如何挽救。於今之計，政府應該急其所急，一切可以爲後圖，首先當樹立信用。子貢問政，孔子曰：『足食，足兵，民信之矣。』子貢曰：『必不得已而去，於斯三者何先？』曰：『去兵。』子貢曰：『必不得已而去，於斯二者何先？』曰：『去食。自古皆有死，民無信不立。』我向來讀這段書，總不甚懂，以爲實實在在衞民養民的兵和食，何以倒不如空空洞洞的一個「信」？現在我纔眞懂了。政府中不乏賢達之士，

或者以前也曾受了不健全的教育，誤以爲一切不過說說罷了，民旣愚，何妨騙騙，致有今日。「亡羊補牢，猶未晚也」，趕緊不要再騙人，趕緊立信以繫人心，立信以安民生，道德自在其中矣。

至於法律，本來是所以救道德之窮，似不在道德範圍之內，我這裏限於篇幅，不想多說，不過有一點和道德有絕大的關係，不妨提出來談一談。本刊上期中陶菊隱先生「老K的蛇足」一文中有句話說得好，說是『中國向來是重情崇力而不甚守法的國家』。我國政府似乎也莫能例外。國家法律儘多不能及於特權階級身上去，所以凡有情可通，有力可恃，都非但不守法，轉以能逍遙法外爲榮。有強制力的法尙無能爲力，而況道德。道德之作高速度下墮，這也是重要原因。我願政府於立信之外再加上一個守法。

道德的墮落，是社會失了一條共由的大道，勢必落荒而走，正是人心潰散的張本。

# 爲什麼要檢討傳統思想（原刊新中華復刊第六卷第九期）

我要說明我們爲什麼做這檢討傳統思想的工作，我得先說明什麼是思想，什麼是傳統的思想，這纔可以說到爲什麼要來做這一套檢討的工作。

什麼是思想？思想這一名詞，一望而知是一種心理的現象；再說得詳細一點，便是就當前事物加以思惟，由思惟而產生的一種意識現象。

那末什麼是傳統思想？思想既是由對當前事物的思惟而形成，那末思想之上而冠以「傳統」一詞，望文生義也就可以知其不限於當前事物——豈但不限於當前事物，而且明明告訴我們，這不是由於對當前事物的思惟所形成，而是由於古先人對當時事物的思惟所形成，不過經他們的後人加以追認而成爲應遵守的敎條，積祖相傳地傳下來，使後人不得不捨棄自己對當前事物的思惟，而服從已往的古人的思惟。

所謂「對當前事物的思惟」，這無疑是一種心理上的反應。凡一新事實的發生，一新物件的發見，吾人面對了這一事一物，爲了適應起見，自然而然會在心理起了一種反應，這便是思惟之所由來。積了多人的思惟，捨去其不同而抽取其同，使那一部分衆人共同的思惟成爲共同承認的信念，這纔形成了所謂思想。在同一地同一時的社會中，假定沒有受過些微古先傳下來那些敎條的影響，那末這對當前實際事物的純粹共同反應，自必和當前事物的實際最爲調適，因爲這原是對此事此物而發生的反應，其正確雖不能和

攝影一樣準確，而較之夾雜有他種物象攝入鏡頭者總正確得多。

可是，思惟的機構——神經系統和感覺器官——原是我們用以思惟的工具。要使工具能使用得得當，這運用工具的本領必須受過訓練。可是施以此種訓練者是什麼人呢？這無疑是已具有這本領的人；換句話說，就是上一輩子的人，至少也是聞道在我先的人。那末這些人未必是些生而知之者，勢必有所從受。這又無疑是受之於比他們再上一輩子或聞道更在先的人。再上一輩子還有再上一輩子的人，聞道更在先的還有更在先的人，由此上推，可以推到很遠很遠的古先人。照這樣積祖相傳傳下來的訓練方法，勢必至或多或少的要將古先人之所思惟而成的思想也連帶傳下來，以迄於近今，這便是傳統思想尙存於近今的由來。思想而有這種傳統思想滲雜在內，其不能像那純粹的共同反應一樣和當前事物實際相調適，這也是「勢有必至，理有固然」的事實。因爲古先人思惟時，其所思惟的對象必不盡同於今日。以此而言反應，不將方著而思向火，當春而悲落葉了嗎？不將講鑽燧於夏后之世，謀決瀆於殷周之庭了嗎？所以環境變了，社會變了，而我們的反應卻不能隨之而變，或變而不澈底，這無異安牛頭於馬項，試問如何配合得調適？這種道理，我想粗淺到不能再粗淺了。然而……

其實說起來，傳統思想，還不僅不能與當前事物——當前的環境或當前的社會——能配合得調適，有時還足以妨礙社會的進步。這因由傳統思想而形成的社會意識諸形態，諸如風俗、習慣、政治、法律、倫理、宗教、敎育乃至哲學、藝術等等，原都已因了傳統的關係被尊稱爲文化了。這種文化當然是非物質文

化，原是所以適應衣、食、住、行等物質文化的。可是一個社會的進步，物質文化的進步往往較活潑而占了領導權；反過來非物質文化卻往往有其先天的惰性來作拉腿的工作，拉住了物質文化的腿，不使之有痛快的進步。所謂社會的進步，原指的是社會生活的進步。衣、食、住、行等物質文化的進步，不就是社會生活的進步嗎？所以物質文化實在就是社會生活的本身；其進步與否，也即是社會生活本身的進步與否。那些非物質文化既足以拉物質文化進步的腿，當然也便足以妨礙社會的進步。這又是明明白白的邏輯，而無所容其詭辨。現在牘下了所要說明的，就是非物質文化「果否具有先天的惰性」一個問題了。

講到文化的惰性，原不限於非物質文化，便是物質文化也有牠的惰性，可是就這兩種文化發生的先後講，物質文化總是先非物質文化而邁進的；例如人類由狩獵社會進於牧畜社會或耕稼社會時，絕不因狩獵社會中有一種什麼非物質文化引起他們改善物質生活的動機來；反之正因牧畜和耕稼的物質文化，纔使得古代的社會組織由母系中心進而為父系中心。這還是指沒有文化的社會講；或可說是指文化——不論物質、和物質——由無而到有的時候講。即如現代的社會組織，難道我們能說不為了適應工業革命後的物質文化而形成的嗎？難道我們能說先有現代的社會組織而後有工業革命嗎？本來非物質文化是為適應物質文化而產生的，這在原則上就是這麼一回事。你能說當前並沒有須思惟的事物，憑空會去思惟嗎？攝影機前沒有人體或景物，影片會有什麼影像憑空顯現出來嗎？固然，天下事原不可一概而論，沒有科學的發達和西歐各國海外貿易的發展，也未必有工業革命。但這種互相影響互相倚存的現象要無非為的是求生活的進

步，生活的進步原就是物質文化的本身，這當是無可否認的事實。烏格朋(William Fielding Ogburn)說得好：『俗話說得好，文明不過是一層鍍上的金，假如在文明人背上用刀刮一下，便可刮出一個野蠻人來』。

由上所述，我們可以肯定的說，社會文化的發展，必先有物質文化，而後有非物質文化以適應之。而且不但先有物質文化而後有非物質文化；還往往物質文化向前邁進，非物質文化卻跟在後頭趕不上，便成了文化落後的現象。趕不上，假如肯努力前進，迎頭趕上，還可勉求其調適，無如當趕不上時，還往往要拉住了物質文化的後腿來求調適，這就是所謂反動了。這種例證，我們不必遠求，只須求之於我國近百年史。例如築造鐵路，行駛火車，這原是所以捷於行遠的，當然是物質文化。可是當清光緒元年上海吳淞間由英人瑪禮遜(Morison)築造了一條鐵路，當時蘇松太道馮竣光即起而反對，但反對的理由卻不是主權問題，而是因火車壓斃人命。便是這還是表面的理由，實際上還是當地的人民也狃於風水的迷信而羣起反對。結果由李鴻章與英人交涉，備價收回，將全路一切材料，盡行沈入打狗湖中，一時人士都額手稱慶。第二年中國駐英公使郭嵩燾致書李鴻章請辦鐵路，清政府中的官吏除了李鴻章一人外，沒有一個不責備郭嵩燾爲名敎罪人。所謂風水，便是風俗；所謂名敎，可說是倫理或哲學；總括一句話，都是思想，而且是傳統的思想，這不是非物質文化是什麼？這樣一來，我國鐵路的築造要遲到光緒十四年纔由李鴻章壹意孤行實現了天津通州間一小段，而當時反對者還是紛紛而起。這時的李鴻章以一身而辦機器局，開煤礦，設

電線，創招商局，儘量輸入西洋的物質文化。然而李鴻章畢竟招了個漢奸的惡名。這不是非物質文化拉住了物質文化的後腿，不使前進的顯例嗎？

何以會有這種情形的呢？除了我上面所講訓練思維時或多或少連帶傳下來的古老思想外，還有一個比此更重要的原因。這原因略同於我曾說過的那個原因，不過將上一輩子的人或聞道在先的人換做了社會上有地位的權威人士。大凡一個人既在社會上獲得了權威的地位，無論他正路的才調也好，歪才也好，聰明才智必有勝人之處，這原是不爭的事實。惟其如此，這些人憑其地位很容易得到一般人的信服；固然未必中心悅而誠服，至少也不免屈於他們的權威而不敢不服從。在這種情形之下，他們就隱然握有操縱一時思想的權威，而成了思想的壟斷者。其人一旦成了思想的壟斷者，他必以爲最好一切思想讓他們去獨佔，人家不許有思想，尤其不許有新的思想，使大家都只能做他們的應聲蟲。思想本來不比衣食之不可一日或缺。沒有衣，要凍死；沒有食，要餓死；沒有思想，雖不免於苦痛，總不至於死。一般人只要不至於死，在思想方面遷就一點原也未嘗不可，而況權威人士還往往操生死人之權以相臨呢？這就是非物質文化所以會拉住物質文化的腿的絕大原因。至於權威人士的思想，則因他們既已握有權威了，最好一切不必更張，一更張，對他們的既得權容有萬一之不利，又何肯放鬆呢？更何肯冒險呢？因此傳統思想便深根固柢蟠結於他們的思惟機構中。這只稍看看，自古以來，凡是主張革新的，必都是年輕而無地位的人，於是「年輕」與「躁進」兩辭就結了不解之緣。老實說，年輕人是社會組織中的新細胞，新細胞不讓長大，社會還

有進步嗎？所以我上文說傳統思想還足以妨礙社會的進步。

當然傳統思想——非物質文化的核心亦是根源——妨礙社會進步的原因，不僅止於我上面所說的那一二種。不過這在社會學上都有得說過，不必我再辭費。只是所謂有權威的人士，並非個個頑梗不化的人，不然近代世界上那些突飛猛進的民族，難道就沒有這種阻障了嗎？照我個人的臆見，以為一個社會變動得顯著而多了，傳統思想的作祟就不會太利害，因為那些年老的或有權威的人士眼見得不能不變，其思惟機構見得多似也容易習於變，所以會適應社會的進步。惟有那靜止不變的社會如我國，古老文化是有的，只因我國社會生活互一二千年而不甚變，那些古老文化直至百年前似乎還不曾失去了效用，自然容易很調適地被保留着。這種古老文化保留得越久，惰性便越強，其拉後腿的力量也愈大，於是社會生活——物質文化——也越給牠拉住了，一動不能動而成了靜止的狀態。卽使有外來的物質文化乃至非物質文化來予以強烈的推動，也很不容易發生效力。所以到了淸季，外來的物質文化闖進來了，古老文化明明已不可能配合得調適了，但議築鐵路時，有一位還曾出使英法等國的劉錫鴻說『鐵路乃天所以專賜西國，斷不可移植中華』。這不十足表示我們這種古老文化的頑梗嗎？固然同時並非沒有像李鴻章一類的人，但李鴻章當時不已被詆為漢奸了嗎？而況現在更非復李鴻章的時代了。可是現在還有人神往於我們那頑梗不化的傳統思想——古老文化，咀而又咀，嚼而又嚼，想從朽腐中咀嚼出神奇來。於是孔子、董仲舒不妨到如今還可拿來做示範的敎育家；而用西洋天算之學潤色經義的戴東原也不妨被尊為用科學方法治學的大師；其他盲目

的復古運動，更不勝舉，我在這裏也不願再舉了。這種學術風氣不廓清，這種傳統思想不根除，而要在這樣的時代求生存，我們眞有些不敢想像。

有人說，照你這樣說起來了，那些記載或闡發着傳統思想的載籍都可以一炬而拉雜摧燒之了嗎？話不是這樣講。這些東西都是史料，我們要明白我國文化的演進過程，我們不能不需要，自然不能不保存。這，讓那些治史者去做工作罷；可是治其他學科者，敎育者，從政者卻不可再拿來當做敎條以敎今之人。今人自今人，古人自古人；今人應有今人的頭腦，不可借古人的頭腦以爲頭腦。傳統思想是從古人頭腦中出來的，於今已無用。要知古人者其人與骨皆已朽矣。

這就是我們要做這一套檢討工做的因由。

# 由知識分子說到傳統思想（原刊新中華復刊第六卷第十一期）

我國人對於階級觀念向來不甚濃。在歷史上看來，只有兩個時代，有階級對立的特殊現象：一個是從西周以至戰國，一個是南北朝。前者的階級對立爲君子與小人或卿士與庶民；後者的階級對立爲世族與寒門或士族與庶族；而要之不外士與民。前者階級的對立，用今語講起來，原本是地主與農奴的對立，是封建政治下的現象。經過秦漢的廢封建，改郡縣，並因其時工商業資本的抬頭，這種現象本可消弭的了，不料到了東漢時代，一方因漢代君主摧殘工商業資本不遺餘力，一方因了東漢末年的內亂，那封建的殘燼中卻又重新發出了熊熊之火，成了南北朝時代那十足典型的封建社會，而有士庶的對立。

由上所言，士便是地主也便是貴族；庶便是農民，也便是平民。不過這其中所謂「庶」的農民或平民這一階級，在本質上雖不曾有什麼變化，而所謂「士」的那地主或貴族一個階級，在本質上卻已有了變化。周代的所謂士，是專有從軍權的武士，即說苑所謂「將之肢體」的；其獲有地主階級的身分和土地，是由戰功得來的。南北朝的士是由九品中正制下的鄉舉里選而形成的，其獲有地主階級的身分和土地，是由仕宦得來的。質言之，前者的地主是武人，後者的地主是文人。

南北朝之後，這種「士」「庶」階級嚴格對立的情形，雖已似乎不看見，但是一般文人的意識中，卻仍自託於士大夫以自抬高其身價。管子那「士、農、工、商」的職業分類，本指的是武士、農民、百工、

商賈，到唐以後也就成了讀書人，農人、工人、生意人了。

所謂文人，讀書人，不就是現在所謂知識階級或知識分子嗎？近年以來，那些讀書人或文人也自知「士大夫」一名是封建社會的殘餘，所以不好意思再用「士大夫」的名義來高抬身價，於是而有「知識階級」或「知識分子」等名詞產生。其實說起來，這種名稱的更易，還不是和「元首」、「領袖」、「總統」、「主席」一樣的異名同實嗎？這本是文人咬文嚼字的伎倆。

再一個其實說起來，所謂「文人」、「讀書人」、「知識階級」、「知識分子」這些名同實異的名詞，沒有一個可以成立的。什麼叫做文人，普通是指那些會做幾句文章的人。試想文章之爲物，飢不可以爲食，寒不可以爲衣，代步不可以當車，蔽風雨不可以當屋，於人生實用上說得上有什麼必要嗎？那末一個社會中爲什麼定要有這麼一批做文章的人呢？你說是文以達意嗎？說到達意，除了語言，確少不了要有文字。可是整個社會上的任何人個個都有意要達，難道文人要達意，而人家不必達意嗎？難道文人可以代人包辦達意的這件重要工作嗎？這在邏輯上都不可能說得通。同樣「讀書人」這一名也是無法可說得通的。你能說讀書人要讀書，非讀書人就可不必讀書了嗎？你能說讀書人可以代人包辦讀書這一工作的嗎？「知識階級」、「知識分子」這兩名，恐怕比「文人」、「讀書人」兩個名詞還更要不通。你能說，農人不需要有知識嗎？工人不需要有知識嗎？商人不需要有知識嗎？對沒有知識的人，我們平常就叫他們是愚人、蠢人、笨伯，甚至白癡、傻瓜、瘋子。那些自命爲知識分子的人，硬生生把知識獨占了去，那末除他們之

外豈不是都成了沒有知識的人，那就無異駡人爲愚人、蠢人、笨伯、白癡、傻瓜、瘋子了。一個人可以這樣信口駡人的嗎？況且他們自以爲有農業知識，可是叫他們去耕田，決耕不過農人；叫他們去做工，決做不過工人，叫他們去經商，決經不過商人。那末知識之爲知識，究有什麼用，究能値幾何？要知知識是爲了生活而有的，所以知識之爲知識，是和生活離不開的。要能生活，不能沒有知識。他們能獨佔知識嗎？要是他們自以爲知識分子而獨佔了知識，那就無異說他們要獨佔了一切人的生活。這是何等樣人？社會上能容有這樣的人嗎？所以「知識分子」這一名詞，無論從那一隻角落去看，都看不出個道理來。這一名詞，因此也就斷斷不能成立。至於「知識階級」一名那就更不可嚮邇。階級的意義，必有所對立。你能說社會上可以有個「知識階級」存在而和「無知識階級」對立的嗎？這種階級是統治階級還是被統治階級呢？是剝削階級還是受剝削階級呢？這一名詞究竟意味着什麼？請大家想一想。然而「知識分子」、「知識階級」兩名，居然在社會上流行着，行用着，其不通孰甚！而且這類名詞，造的人和用的人又必是那些自命「知識分子」或「知識階級」的人。我以爲這些人除了不通之外，其頭腦中還充滿了封建社會中那些士大夫的意識。這無以名之，只好名之爲封建餘毒。封建餘毒，不就是傳統思想嗎？

況且所謂「知識分子」或「知識階級」的人，最近他們又自造一個名詞，叫做「文化人」。這所謂文化人，以其與知識分子爲一異名同實的名詞，是由包辦知識而包辦文化；而且他們所包辦的文化，又決不是農人、工人們所實幹的物質文化，定是非物質文化。我在本刊（新中華）復刊第六卷第九期的社聲中，

曾經說過，非物質文化卽是思想；思想而有些戀戀於古文化的頭腦，並卽是傳統思想，所以他們竟也是包辦思想或且包辦傳統思想的人。試想以包辦思想，包辦文化，包辦知識的人，而頭腦中所設以自處的一個名詞，尙且不通，尙且有餘毒，這正是傳統思想在作祟，我們能不予以肅淸嗎？

這種不通的名詞，有餘毒的名詞，還不僅那些包辦一切的先生們以此自命，便是那些被他們斥罵爲愚蠢的非知識分子也都慨然予以承認。最近我碰到一會實幹苦幹辦敎育的一位校長先生告訴我說。說是：有一天有個學生的家長，親自挑了米到學校裏來兒代子繳納。這位校長先生就請他到校長室裏來坐着談談，並告以受敎育原應習勞動，這擔米何不分令兒子挑些呢？那家長說他不願叫兒子做這等事，但願兒子肯好好讀書，將來可以像校長先生一樣，爲他吐口氣，他寧願這樣做。我想這樣的校長不常有，而這樣的家長卻常有。這是什麼緣故，就是這校長已洗刷了頭腦中的封建餘毒，這家長卻不曾。這種頭腦中的餘毒，還不是傳統思想在作祟嗎？我們能不予以肅淸嗎？能不通過那些以「知識分子」自命的先生們而普遍刷淸一切人等的頭腦嗎？

『四體不勤，五穀不分，孰爲夫子？』我今要下一轉語：

『四體不勤，五穀不分，何謂知識分子？』

# 再談知識分子（原刊新中華復刊第六卷第十三期）

我在本刊第六卷第十一期社聲中曾發表過由知識分子說到傳統思想一文，一因當時側重分析（新中華）「知識分子」一名潛意識的由來，二因限於社聲篇幅，覺得意有未盡，所以借社聲的篇幅再來補充一下。照我在那一篇文字中所說，所謂「知識分子」的一種人根本不應該在社會上存在着。這話怕很容易引起讀者的誤會。眼前不是明明有所謂「知識分子」的一種人，客觀事實上，在現社會中存在着嗎？不消說就是我本人也就不能不算在數中。這些人，一不爲非作歹，二不作姦犯科，又不曾游手好閒，又不曾憑着地位或資本剝削他人以自肥，爲的是什麼要說他們不應該在社會上存在着？他們究竟犯的那一條要被否認其存在？況且他們還在社會上擔負着不能說不重要的任務。

是的，要照這樣說，我那篇文字確實有點站不住，也可說，正惟如此，所以我有補充一下的必要。可是客觀事實上確有這們一種人存在着，而且確也有其在社會上的任務，這是一件事；這樣的一種人應該不應該要有「知識分子」這們一個名稱，那又另是一件事。看看，一個名稱的關係，似乎並不太大，但是在意識上講，確實是要不得。因爲一個人的意識，對於一個人所以自處，也就是說對一個人打算自居何等，是有百分之百的決定性的，這和掌舵的人對行船有着一模一樣的決定性，倒不能說單單是一個名稱的關係。

我在那一篇文的結語，說是『四體不勤，五穀不分，何謂知識分子』，好像是直截了當要他們整個兒

去改行，都去作直接生產工作。這我當然也知道不能這們硬上，最近不是以政府雷霆萬鈞的力量叫舞女們去改行也都行不通嗎？老實說，他們兩手拿不動鋤頭，兩肩挑不上重擔；不要說他們不會管理機器，連一刀一鑿也使喚不了；不要說叫他們調大頭寸，連做個小買賣也還怕不行。請想叫他們改的那們子的行？從前有句老話：『讀書流落，拆字醫藥』，難道眞的叫他們去擺拆字攤，或搖着串鈴去做走方郎中不成（現在正式的醫師可不是改行做得來的）？這也不是什麼生產工作呀，到底兒還是個蛀米蟲（我家鄉管讀書人做蛀米蟲）。這我全知道。其實說起來，社會上應該做的事，原也不儘是直接生產的工作，也不能儘是直接生產的工作；而這些人也大部分是有正當事業在做着的；例如公務人員（當然是事務官）、律師、會計師、醫生、護士、大學教授、中小學教師、著作家、編輯人、新聞記者等等，這些個正當職業，不都是由概稱爲「知識分子」的人在做着嗎？請想想要沒有公務人員，讓誰給直接生產者代辦公衆事務呢？要沒有律師、會計師，讓誰給直接生產者來維護合法權益呢？要沒有醫生、護士，讓誰給直接生產者來保護身體的健康、生命的安全呢？要沒有教授、教師，讓誰給直接生產者及其子弟來發展身心，增進學識，提高生活程度呢？要沒有著作家、編輯人、新聞記者那些耍筆桿兒的，又讓誰給直接生產者來溝通社會情意，呼籲切身的要求呢？『百工之事，固不可耕且爲也』，那末這些個事業，難道直接生產者能穀兼着做嗎？可見這些人雖不曾參加直接生產的工作，可已幫助了直接生產者的許多忙，讓他們可以多生產，這就可說是間接的生產工作了。這我也全知道。可是最近我時常聽見有人在嚷着「知識分子」的出路問題，我倒有些

摸不清。我認為怕是受了傳統思想的毒，他們的潛意識裏面有些不大乾淨，所以信手寫了那麼一篇文章。

什麼出路？是生活的出路？上面所說的那些個間接生產事業，不都由他們擔任着嗎？這固然是他們對社會的貢獻，同時可也就是他們生活的源泉呀！要說是我國目前因了政治的混亂，社會經濟瀕於崩潰，一切人等的生活也就趨於絕境，生活上的出路怎麼會沒有問題呢？這當然是擺在眼前鐵般的事實，誰也不能否認。可是這種生活上的出路問題，難道單單限於所謂「知識分子」的那些人嗎？難道說那些從事直接生產工作的人比之所謂「知識分子」的便會有出路嗎？何以單單要提出知識分子的出路問題來呼籲？

要不是生活上的出路，想必是思想上的出路了。在目前這種棼亂的情況之下，這也確實是一種苦悶。可是這有兩個說法。（一）在目前統制思想的政治氣氛還不曾完全消散的當兒，單是思想，當然誰也不能限制你，可是要將你的思想公開發表，恐怕還得受限制。限制了就成了空想，白想了一會子不能發洩，確是一種苦悶。這們的一種窒息，恐怕誰也受不了。可是現在行憲不是已經開始了嗎？憲法上明明白白寫着有「思想自由」的規定，我們儘可據憲力爭。倘還是爭而不得，那自有尸其咎者在，而且狐埋狐搰的玩意兒畢竟也不可以久，不久的將來總得還我自由，白嚷嚷可不甚相干。（二）自己的思想本身，是不是也有左右不是，進退不能的苦悶呢？那我却以為還是傳統思想在作祟。本刊一連出了三期的檢討傳統思想特輯，就為的是想擺脫傳統的束縛，求思想本身的自由。這倒正是所謂「知識分子」獨有的苦悶，可是「知識分子」這一名詞的被普遍採用，便已受了傳統的束縛，那末這種苦悶或者可說是咎由自取。

再要不是思想上的出路，那便是政治上的出路了。講到政治上的出路，我覺得恐怕還是傳統思想在作祟。我這不是任意栽誣，有我的歷史根據。民國三十四年，我曾在重慶發刊的新中華復刊第三卷第六期中，發表過「原貪汚」一文，文中推論我國官吏貪汚風氣的由來，以爲原於官僚政治；而追溯官僚政治，則以爲始於漢初。其中有幾句話似乎值得在這裏一引：『從此之後，知識分子便和帝王發生了解不開的關係，這種知識分子都是一無憑藉，二無羣衆，單靠着一言之合，勾結帝王獵取官位的；卽其平日所習，也以獵得官位爲目的，幾乎以官爲其專業，除了官並無其他技能可以謀生，待一旦得了官便以官爲生。』另一段是：『最近也曾在報端見有人說起，西洋人是在事業上發了財才做官，他們都以此作爲西洋人所以不貪汚的原因。其實西洋人的官旣非個個是超人，也不見得個個有官迷，爲甚麼定要將事業上賺來的錢在做官時用去呢？這還是政治制度問題，是由於官的來路不同。人家是爲了事業纔做官，做官是可以使他的事業便於發展，爲甚麼要貪汚？我們的官是以官爲事業乃至爲專業，專靠做官賺錢，爲甚麼不貪汚？』讀者看了這兩段話，我想對於我上文所謂「歷史根據」應該有個輪廓了吧。倘還嫌不够，那就請看「原貪汚」全文。原來自從漢代的帝王明白了不能以馬上治天下，而那些封建殘餘和工商業的暴發戶又情知不是伴，所以只好引用一班書生來做他們施政的助手，由此奠定了官僚政治的基石。從此以後，歷代的帝王都認爲這一手很不錯，便也仿照着辦，拉緊了這一班不事生產的游離分子共治天下，大概就是這給何永佶先生認爲我國國產的代議制度了。這些不事生產的游離分子旣意外蒙統治者瞧得起，自然要誠惶誠恐地投統治者之

所好，在這上面用功夫，博個升官發財，封妻蔭子，於是從訓蒙課本的「三字經」上就要敎導兒童將來須得『上致君下澤民』；而這種功夫却就是「儒林外史」上的所謂舉業；於是而『十年窗下無人問，一舉成名天下知』，也就成了大丈夫得志於時者之所爲了。這種風氣既浸漸我國社會亙兩千餘年之久，自然是淪髓淪肌，不可湔祓，難道說憑着辛亥和民十六那兩下匆匆的革命以及三十多年皮焦裏不熟的民主，就改得過來嗎？這只消看看民國以來，前淸那些舉人進士乃至狀元們都會受那不甚識字的老粗們豢養着而給他們拿主意，掀風作浪，以致演成連綿不絕的內戰，不就是老大的憑據嗎？直到現在，這種情形還有沒有，這可得請讀者自己去觀察，用不着我廢話。按理說現在所謂「知識分子」，應該都是學有專長，可以有技能爲自己謀生的，自然應該不同於從前那些局脊於詩賦經義小天地中的舉人進士。就是說民主國人民有權利也有義務過問政治，但我以爲應該像民主先進國中那樣，由社會事業做出發點，代表職業團體而出現，爲自己所從事的事業說話，而聯合了一切直接間接從事生產事業的人爭生存和進展，那纔是正當的途徑，千萬不可像以前那些知識分子一味慣只知道依草附木，做人家的尾巴或爪牙纔好。但是那些人爲甚麼不分別用公務員、律師、會計師、醫生、護士、敎員、著作家、編輯人、新聞記者等正當職業的名稱，來表達自己在社會上的任務，而必抬出什麼「知識分子」、「知識階級」、「文化人」、「文人」、「讀書人」等等概括的名稱，隱然自成一特殊階級，而還隱隱保存着從前那種「士大夫」的身分，這又爲的是什麼？因此我很懷疑所謂「政治上的出路」這一呼籲，是否還有歷史上的那種「致君澤民」的傳統思想潛伏着。倘若是還有這種所謂出路的暗影存在着，那可沒有別的說，只請大家先將這種意識消消毒。

# 專論類

## 通史新詮（原刊新中華第四卷第十九期）

### 一　我們應當怎樣治史

「漢宗唐宗是那朝的皇帝」，「太史公是那科的前輩」，這兩句話原是從前那些死捧高頭講章的冬烘先生們鬧出來的笑話。其實類乎這一種的笑話要算是笑話，那末如今學校裏的現代青年們又何嘗不時時在鬧着呢？「三代」可以成了祖、父及身的三代；五胡可以成了五湖。學者們不是常常以此致慨於歷史教育之不良嗎？要擺起面孔來說，原可說是什麼「數典忘祖」，其實就算記得了漢祖、唐宗是漢、唐開國之君，曉得了太史公是漢太史令司馬談、遷父子了，對於現實生活又有何用處；不記得，不曉得，又有何害處？『食肉毋食馬肝，未爲不知味；言學者毋言湯、武受命不爲愚』。漢景帝的話不夠痛快嗎？照這樣說起來，治史爲無用，史籍大可束之高閣了。是的，我的意思正如此，史而這樣的去治，那就確屬無用，確不如將有限的光陰，有限的心力，去做些有利於現實生活的工作——那怕揮幾鋤種些五穀，擲幾梭織些布匹，還可免於做寄生蟲之譏。所謂漢祖、唐宗，其人與骨皆已朽矣；湯武受命不受命，也祇是正名定分的春秋筆法，記得了，懂得了，和現實都沒有相干。

治史原治的是過去之事。過去既已過去了，和現實又怎會有相干呢？要曉得現在就是過去的緜延，過去的一切就是現實的來路。不明現在，我們會了解現實嗎？不明過去，會明了現在嗎？怎會沒有相干？不過有相干有不相干罷了。沒有英國政治的歷史成例在前，孟德斯鳩就不會憑空結撰出三權鼎立的政治學說；沒有秦漢以來的監察制和隋唐以來的考試制，孫中山也不會憑空於鼎立的三權以外加上兩權，構成五權的憲法。又誰能說過去全和現實不相干呢？

不過現在卻又不僅僅是已往的因習。劉子玄說得好，「三王各異禮，五帝不同樂，故傳稱因俗，易貴隨時」。孟德斯鳩的學說畢竟不是英國政治的翻板；現在的考試權和監察權，未必便是隋唐以來考試制和秦漢以來監察制的鈔襲。因爲歷史上的事實原是移步換形的演變着，並不能一成不易的。就是變，也沒有一定的變法，要隨時代和環境而不同；而且變之中又有變，往往其形則似，其實已非。我國發明的羅盤，我們自己用來看風水，以致社會上堪輿之術大張，漫山遍野的散布着牛眠吉地；傳入了歐洲，人家卻用以航海，藉以發見新航路、新大陸，羅盤乃成了近世西歐各國殖民政策的重要利器。我國發明的火藥，原本做武器用的，後來卻變成爆竹、流星等玩意兒的原料；傳入歐洲，人家除用以轟毀了中古歐洲的封建制度外，又一方做了近世歐美帝國主義的兇器，一方卻用以轟炸山石，築路開礦，做了征服自然的功臣。「或以霸，或不免於洴澼絖」。所以說變也沒有一成不易的變法。又如我國的行政區域，在周爲各國並立的封建制，在秦則一變而爲直隸中央的郡縣制；到了漢初，本來是封建郡縣兩制並行，但不到一百年，封建之

國，僅存其名，王國等於郡，侯國成了縣了。漢高帝有意的變畢竟變不成而與秦無異；反而漢武帝為推行監察權，無意中於郡之上加上了一種州制，到了漢末倒成了末大不掉的行政區域，釀成割據之局。這卻是無意於變而變了。晉初又要想恢復封建制，畢竟也不能維持得很久，到東晉還是重返於州將坐大的故轍，這又是變而不變。所以說變也沒有一定的變法，你要它變，它偏不變；你不一定要它變，它卻變了。隋廢郡存州，卻是州其名而郡其實，視漢之州名同實異。唐於州之上加了個道，卻和漢的州名異實同。所以說變之中又有變，其形則似，其實已非。這都是歷史演變的情形，不能由你要怎麼變就怎麼變的。你能自誇羅盤火藥是我們自已的發明，但也不過有了一種不龜手之藥而已，不能說有了不龜手之藥便可稱霸的。你能說懂得漢的州和唐的道，就可明瞭現在行政區域的利弊嗎？也不過和那些稱巡撫為中丞，稱知府為太守的清人一樣的荒謬罷了。世事原如奕棋，一着一變形，而況有古今之不同。什麼事都想從歷史上找根據，連聲光化電之學都說是「我國古已有之」，這不足稱治史；惟有明其變以通今，方可算是治史。

## 二　我們要治的是怎樣的一種史

明變通今，可不是掇拾故事，硬記史文所能了事了。研治的雖是往史，而眼光卻要注射到當今。不然古人的陳蹟，和我們又有什麼相干？不過單照通今講，那以古為鑑——資治通鑑式——的歷史，也未嘗不以通今為立場；梁任公下歷史的定義，且曾名歷史為「國民資治通鑑」；而用前言往行來激發今人民族精

神之說，迄今也還史家所認爲治史目的之一。這在我以爲都不免似是而非。着眼於今同，而所以着眼不同。司馬光進呈「資治通鑑」的表上說：『專取關國家盛衰，繫民生休戚，善可爲法，惡可爲戒者，爲編年一書』。其用意無非使爲政者不能自知其善惡是非時，得借古人的前言往行做面鏡子來照照自己——自己所行倘有合於古人所行之善者是者，那就善了是了，可以行了；倘有合於古人之惡者非者，那就惡了非了，不可行了。這不是不自知其善惡是非，而惟以古人之善惡爲善惡，以古人之是非爲是非嗎？那末堯舜禪讓，漢獻魏文不也是禪讓嗎？何以一就善了是了，一就不免於惡了非了呢？這和轅固生和黃生所爭的有什麼兩樣？不怕給漢景帝所笑嗎？要曉得一時代自有一時代的社會意識，卽一時代各自有一時代的政教文物，也便是一時代有一時代善惡是非之標準。以古人之是非爲是非，以古人之善惡爲善惡，拿古人來激發今人，根本不合理。這樣雖着眼於今，又何補於現實。

其實治史根本不是講是非善惡的學問，也不是講鑒戒成敗的學問，而是探索現實生活的來蹤去跡的學問。例如漢代的州制，本是一種行使監察權的制度，後來變爲行政區域，自然太大，不免成爲末大不掉之局；但這決不是與設州牧制時有什麼見不到之處，而自有其事實上的需要，無可奈何的。唐的節度使，難道眞的玄宗以後的那些皇帝一定要這樣自掘墳墓，也是有事實上的背景的。我們決不能拿什麼外重內輕的死原則去批評他們；就令現在有這種趨勢，也不能本此原則來勉強挽回的。反之宋的路畢竟不是唐的道，我們能將宋代的積弱之弊都歸咎於這種路制嗎？能以之爲鑒戒嗎？這和什麼淸談誤國、理學誤國，都是史

論家一相情願的批評公式；就是吳虞打倒孔家店以來的許多儒術誤國論也還只是這一套。因爲歷史原是許多許多事實相激相盪造成的趨勢，決不能抬出一端兩端來，以爲天下之善惡皆歸焉。假如我們要對行政區域有什麼改革，自然不能以古爲鑑去改革，必須就當前事實，從各方去觀察需要，纔是辦法。又如羅盤，旣是我先民自己發明的，自己卻不曉得用來航海，偏偏要用來看風水。難道憑這就可說明我們這民族的不成材料嗎？這也有歷史的背景在——崇拜祖先的信仰，陰陽五行的社會意識，重農輕商的社會背景：凡此種種（其實這種種又有它們自己的歷史背景），都是需要看風水而不需要航海的；所以在秦漢時已發明的磁石，會到了宋代還不能利用以促進航業的發達；不但如此，宋人明明看見大食人已經利用去航海了（見宋朱彧萍洲可談），而自己卻只用以看風水（見宋沈括夢溪筆談）。那末大食人的背景又是怎樣的呢？大食人自始就是營隊商生活的民族；創立回敎，建立大食帝國的穆罕默德，便出身隊商；所以這位敎祖便格外鼓勵其人作遠遊，廣聞見，說是『凡藉旅行而修學的人，阿拉必使容易登天堂』；又說是，『要求知識，連中國也得去』。他們旣營隊商生活（這當然也有他們的背景），又有這樣的敎條，所以一見到這種可以定方向，指迷途的羅盤，便自然而然的利用爲航海的利器了。我們要治史，就爲的要明瞭這種來踪去跡。祇有明瞭來踪去跡，方可認淸前路，這纔和我們的現實生活有相干。這固不是「殷鑒不遠，在夏后氏之世」可以解釋，也不是僅僅曉得磁石何時發明，穆罕默德何時創立回敎所能了事。這惟有通史纔能告訴我們。

## 三　何謂通史

通史之名，在我國，創於梁武帝。其書不傳，我們自不能妄斷是怎麼一回事。提出此名而加以解釋的，要算始於清代史學家章實齋。他下通史的定義說：『通者所以通天下之不通也』。其示通史之例說：『總今古之學術，而紀傳一規乎史遷，鄭樵「通志」作焉；統前史之書志而撰述取法乎官禮，杜佑「通典」作焉；合紀傳之互文而編次總括乎荀袁，司馬光「資治通鑑」作焉；裒公私之述作而銓錄略仿乎孔蕭，裴潾太和通選作焉。此四子者，或存正史之規，或正編年之的，或以典制爲紀綱，或以詞章存文獻，史部之通，於斯爲極盛也。』又曰：『杜佑以劉秩政典爲未盡而上達於三五，典之所以名通也。奈何魏了翁取趙宋一代之掌故，亦標其名謂之「國朝通典」乎？既曰國朝，畫代爲斷，何通之有？……六卿聯事，職官之書亦有通之義也，奈何潘迪取有元御史之職守，亦名其書爲「憲台通記耶』？（以上皆見文史通義釋通）照上所引，章氏之所謂通史，便是非斷代之史。惟其非斷代之史，所以不專記一姓之興亡，不致流爲帝王之家譜。又非專記一事一物之史。惟其非專記一事一物之史，所以又有別於專史。不過他所認爲體圓用神，推爲通史楷模之「史記」卻也只說是：『紀、表、書、傳本左氏而略示區分，不甚拘拘於題目也。伯夷列傳乃七十篇之序例，非專爲伯夷傳也；屈賈列傳所以惡絳灌之譖，其敍屈之文，非爲屈氏表忠，乃弔賈之賦也；倉公錄其醫案，龜策但言卜筮，亦有因事命篇之意，初不沾沾爲一人具始末也；張耳陳餘因此

可以見彼耳，孟子荀卿總括遊士著書耳，名姓標題往往不拘義例』。其下史之定義，也不過說：『史爲紀事之書，事萬變而不齊，史文屈曲如其事，則必因事命篇，不爲常例所拘而後能具起訖』。（以上皆見文史通義書教下）一言以蔽之，通史非僅僅查考用的比次類纂之書，是種獨斷之學，所以在文史通義「答客問」上更說明其所以爲獨斷之學的道理：『史之大原本乎春秋，春秋之義昭乎筆削。筆削之義，不僅事具本末，文成規矩已也，以孔子「義則竊取」之旨觀之，固將綱紀天人，推明大道，所以通古今之變而成一家之言者，必有詳人之所略，異人之所同，重人之所輕，而忽人之所謹；繩墨之所不可得而拘，類例之所不可得而泥，而後微茫秒忽之際有以獨斷於一心』。就原則講，這話原不甚錯，但是什麼是筆削的準繩？什麼是天人的大道？古今之變怎樣通法？史文應怎樣跟着萬變不齊之事而屈曲如其事？都沒有具體的告訴我們；祇有「不爲義例所拘」和「獨斷於微茫秒忽之際」的兩句空談；便是他舉示「史記」的實例也覺零碎不成片段，只能說明他那不拘義例的一句話而已。

## 四　我對於通史的解釋

我以爲司馬子長的「史記」，體例雖不一定完善，雖不一定便是「體圓而用神」，但是他的史觀確非後來史家所能及；老實說，連識得何謂通史的——識得通史之任務在「綱紀天人，推明大道，以通古今之變」的章實齋先生，也還不曾具體明瞭他那微茫秒忽之際究竟何在。他這書體例，上起黃帝，下訖當代，

是通古今而明其變的。綜其綱紀的本紀，次其歲月的年表，存其典章的八書，詳其事變的世家列傳，不過是這書文字上的安排方法，並非他微茫秒忽之所在。他那微茫秒忽之所在，正在他的史觀。他的史觀，人人都往他那自序裏去尋求，所以尋得的都是些冠冕堂皇的話，這是給他瞞過了。要尋求他的史觀，須得到他那篇「貨殖列傳」中去尋求。這一篇次於全書之末，其敍述體例除前半略記范蠡、子贛等五人，後半略記卓氏等五人以全其列傳之體例外，大體的敍述，卻是縱而古今，橫而天下，實爲全書之總結論。其開首引老子曰：

『至治之極，鄰國相望，鷄狗之聲相聞，民各甘其食，美其服，安其俗，樂其業，至老死不相往來』。

這不是一幅史前時代那些氏族社會的一幅行樂圖嗎？接着便說：

『夫神農以前，吾不知已』。

這不說老子所描繪的那幅行樂圖，是神農以前的社會，他所不甚明瞭其眞相的，這就已說明了他這書爲什麼要「上起黄帝」。神農以後的社會，他卻有所依據了，說道：

『至若詩書所述，虞夏以來，耳目欲極聲色之好，口欲窮芻豢之味，身安逸樂，而心誇矜勢能之榮，使俗之漸民久矣。雖戶說以眇論，終不能化。故善者因之，其次利道之，其次敎誨之，其次整齊之，最下者與之爭。夫山西饒材、竹、穀、纑、旄、玉、石，山東多魚、鹽、漆、絲、聲色，江南出枏

梓、薑、桂、金、錫、連、丹沙、犀、瑇瑁、珠、璣、齒、革，龍門、碣石北多馬、牛、羊、旃、裘、筋、角，銅鐵則千里往往山出棊置：此其大較也。皆中國人民所喜好，謠俗被服飲食奉生送死之具也。故待農而食之，虞而出之，工而成之，商而通之。此寧有政敎發徵期會哉？人各任其能，竭其力，以得所欲。故物賤之徵貴，貴之徵賤，各勸其業，樂其事，若水之趨下，日夜無休時，不召而自來，不求而民出之。豈非道之所符而自然之驗邪？

這是說，就詩上書上的紀載看起來，我國先民的生活水準是從虞夏以後，纔一天天的提高，而這種生活水準的提高，是並沒有人，而且也無需乎人去提倡督促，只是順着人類與生俱來的欲望聽其發展，自然而然有農、虞、工、商的分工；自然而然會得有「貴之徵賤，賤之徵貴」的商業交通，這和上古或史前那種人民各自安其生，連可以相望，鷄狗之聲可以相聞的鄰國都老死不相往來的社會大不相同了。這種生活的進展卻只須因之或利道之，人自會各竭其能力以得所欲，而不必政敎發徵期會的自然之驗。這就是所謂自然經濟。但自然經濟的社會發展到一個相當的階段，自會再進一步而以人爲加速生活水準的提高。

「周書曰：「農不出則乏其食，工不出則乏其事，商不出則三寶絕，虞不出則財匱少——財匱少而山澤不解矣」。此四者民所衣食之原也。原大則饒，原小則鮮，上則富國，下則富家。貧富之道莫之奪予，而巧者有餘，拙者不足。故太公望封於營丘，地潟鹵，人民寡，於是太公勸其女功極技巧，通魚鹽，則人物歸之，繦至而輻湊；故齊冠帶衣履天下，海岱之間斂袂而往朝焉。其後齊中衰，管子修之，

設輕重九府，則桓公以霸，九合諸侯，一匡天下；而管氏亦有三歸，位在陪臣，富於列國，是以齊富彊至於威宣也』。

這是說地利有厚薄，地味薄苟遇巧者為之則仍無患其不有餘，豈非說明人為的提高生活水準。太公與管仲就是兩位用人為的力量富國富家的開山祖師。接下去再舉了范蠡的富國富家和子贛、白圭、猗頓、郭縱、烏倮、巴寡婦清一連串富家的實例，都是說明「巧者有餘」的一個原則，而同時也卽說明我國社會到了戰國至秦，已踏上了工商業資本社會的階梯。再接下去又說：

『漢興，海內為一，開關梁，弛山澤之禁，是以富商大賈周流天下，交易之物莫不通得其所欲』。

這是說到漢興之後，以政治上的統一更促進工商業的發達，而工商業資本社會於以成熟。所以接下去，列舉了許多工商的都會，除咸陽外，一時因工商而發展成都會的，有邯鄲、野王、燕、洛陽、臨菑、陶、睢陽、江陵、沛、陳、汝南、南郡、彭城、吳、廣陵、壽春、番禺、宛等不下二十處；在此等都會中的生活，大都「玩巧事末」，「乘時射利」，「丈夫相聚游戲，悲歌忼慨」，「女子則鼓鳴瑟，跕屣，游媚富貴」；「編戶之民，富相什，則卑下之，伯則畏憚之，千則役，萬則僕」；「無秩祿之奉，爵邑之入，而樂與之比者，命曰素封」，「此其人皆與千戶侯等……不窺市井，不行異邑，坐而待收」，「若至家貧親老，妻子軟弱，歲時無以祭祀，進醵飲食，被服不足以自通」；總之「無財作力，少有鬬智，既饒爭時，此其大經也」。至於「用貧求富，農不如工，工不如商，刺繡文不如倚市門」。從這些描述，都可見到漢

代盛時的社會，已十足是個貧富階級對立的工商業資本社會的典型。我們從篇首所引老子所謂「老死不相往來」的社會，讀到了篇末所謂「富無經業，則貨無常主，能者輻湊，不肖者瓦解，千金之家比一都之君，巨萬者乃與王者同樂」，好像讀了一遍古代中國社會進化史，所有「史記」一書所紀述之事，背景都在這一篇中作一個總結的敍述了；司馬子長的史觀是怎樣的一種史觀，也可不煩言而解了。自從班孟堅中了漢代經生的毒，不能明白司馬氏之意，說他：

『是非頗繆於聖人：論大道則先黃老而後六經；序遊俠則退處士而進姦雄；述貨殖則崇勢利而羞貧賤』。

他不知司馬氏並不是有意如此，只是事實具在，史家原是不容曲筆，而眞正的良史尤不應曲筆的。其實班氏的見解難道子長還不懂嗎？這只消看他那「此寧有政教徵期會哉」、「豈非道之所符而自然之驗邪」、「人富而仁義附焉」、「富者人之情性，所不學而俱欲者也」、「天下熙熙皆為利來，天下攘攘皆為利往，夫千乘之王，萬家之侯，百室之君尚猶患貧，而況匹夫編戶之民乎」等語，豈非隨處對這種社會都正言若反以致其感慨。無如財利畢竟是人生之大原，不要財利除非不要生，這原是無可如何之事。空言大道，畢竟不能維持人類生活。人類不能維持其生活，則人類且將無法生存，大道又焉附？子長正惟明白這一點，所以借貨殖列傳點出他作「史記」的微意；孟堅正惟不明白這一點，所以要譏諷子長，而且還要拈出他的所謂大道來：

『世俗見高祖興於布衣，不達其故，以爲適遭秦暴亂，得奮其劍；遊說之士至比天下於逐鹿，幸捷而得之；不知禮器有命，不可以智力求也。悲夫，此世之所以多亂臣賊子者也！

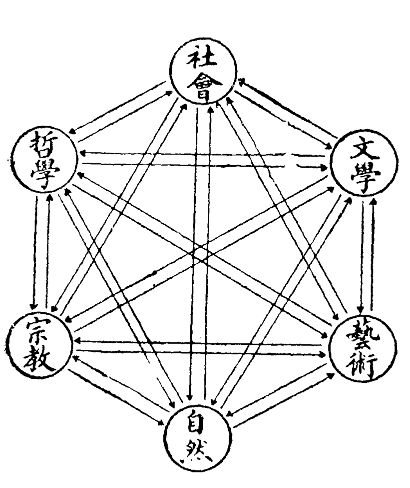
這是什麼大道？這是天王聖明的大道，是奴才的大道，於是繼以整個社會爲對象的史記而作者，便是孟堅鄉記一姓興亡的漢書；自此一後，有作者無不奉漢書爲楷模，而歷史乃成了帝王的家譜。二千年來，只有一章實齋能明其意，而又僅知其當然而不知其所以然，司馬子長遂不可復作了。茲乃就子長「究天人之際，通古今之變」的本旨，對通史加以比較具體的論釋而疏其說如下。

原來人類本不過是演化到程度最高的一種動物。當其最初於大自然之中，原不過爲滿足生存的欲望，不能不對付自然以爲生存的憑籍。現成可利用的便利用，不能現成利用的便加工去改變得可利用。以渺小的人類而要去應付大自然，有時不能不有通功易事的必要，於是有分業，有合作，而有種種的社會組織。即因通功易事而人類生活爲之進步，較以前便利而豐裕，乃得有餘暇利用經驗求再進一步的生活；也正惟因生活的便利和豐裕而生齒日繁，於是成了粥少僧多的現象，勢不能不有爭競，原有的社會組織不免爲之動搖，或竟不免於崩潰，便又得想法解除生活的競爭以求社會的安定，於是而有性靈的濬發，思想的展開，而有非物質文化隨之產生。非物質文化的產生，當然又不能不反映其影響於生活的方式和社會的組織。就在這樣輾轉相影響之下而整個人類文化乃日進而不已。茲爲便於說明起見，分人類對於自然種種活動之方面如下表：

人類對付自然
- 對付的態度
  - 解釋
    - 理知的——哲學
    - 情感的——宗教
  - 賞欣
    - 描寫的——文學
    - 模仿的——藝術
- 對付的方法
  - 直接對付
    - 利用自然：農業　工業　礦業　醫藥……——應用科學
    - 研究自然：物理學　化學　生物學　地質學……——純正科學
    - （應用科學、純正科學）——自然科學
  - 為對付自然而營集團生活：經濟　政治　法律……——社會科學

上表所列種種方面活動的進展，並不像幾何學上的平行線，各管各的分道揚鑣；卻是互相反映，互相影

響，成了一種交午錯綜的關係。例如因要利用自然而研究自然；因了研究自然的成績而有機器和蒸汽力的發明，因而促進了產業革命，更因而有工業資本社會的成熟。這是利用自然影響到社會組織的顯例。但如我國自魏晉南北朝時已有馬鈞的綾機翻車，祖沖之的千里船，唐曹王皋的輪艦，宋且已盛行羅盤，卻始終不曾像十八世紀的歐洲那樣促成產業革命。這當然因歐洲那時已是商業資本社會，故有用機器生產之必要，我國在當時卻沒有這種社會背景。豈非社會組織又轉影響於自然的利用嗎？又如我國火藥西行，轟毀了歐洲的封建制度；我國羅盤的西行，幫助了歐洲商業資本的發達；我國的印刷術和造紙術的西行，推動了歐洲文藝復興的進展，更因以搖動了基督教會的權威。這都自然的利用影響了社會組織和非物質文化的顯例。可是因了文藝復興，歐洲由中古以神爲中心的學術文藝，一轉而成了近世人文主義以人爲中心的學術文藝，再轉而更趨於以自然爲中心，卒以促成十八九兩世紀自然科學之突飛猛進，而走上產業革命的階梯，成立了工業資本主義社會；更因資本主義社會發生了內在的矛盾，又有人提倡社會主義，到二十世紀且被鼓吹而有實行的了。這又是非物質文化影響了自然利用和社會組織，社會組織又轉影響了非物質文化，再產生新社會。於此可見人類生活各方面，實爲一種交互錯綜的交相影響，如環之無端。茲可用簡圖表之如下：



上圖以各個小圓代表人類各種活動及其進展，以各小圓間的線條代表各種活動間交互影響的關係。即因此種交午錯綜的影響，使這些小圓構成一個很嚴密的整體六角形，即以代表人類對於大自然種種活動的進展，因交午影響而構成一文化（包括物質非物質）整體的演變。於此可見要明白人類文化的進展不可各各分開的去看，而是要看那文化整體的推進。各個小圓本身的演變，自有那專史去說明；所謂通史也者，乃是專用以說明這些聯繫着各個小圓間的線條和整個六角形的推移；換句話說，就是專用以說明人類種種活動間交午影響的關係，藉以明了文化整體的如何演變。可是無論他如何交午地影響，而要歸乎離不開由人類去對付大自然，所以利用自然的一種活動可說是一切活動的總根源。爲什麼？就是人類要求生活，就不能不利用大自然。要是離開乎這一活動，一切活動都可不需要了。司馬子長那「究天人之際，通古今之變」的兩句話，我們從他那貨殖傳一篇敍述看，所謂「天」便是「大自然」；「人」便是「人類」；「天人之際」便是人類和大自然間的關係，也就是「人類」對付「大自然」種種活動間那交午影響的關係。吾人必須能究極「天人之際」的所以然，方能明了一個時時或竟是息息的演變，是即所謂「通古今之變」。章實齋那「綱紀天人，推明大道」的話，畢竟還有些糢糊影響，不如子長「究天人之際」的話來得直捷了當；而他所謂獨斷一心之處，正也不必說什麼微茫秒忽；至於所謂成一家之言，就更和自有其準繩的通史不相干。於此可見章氏雖能認識司馬子長的卓絕，但也還不能認識其所以卓絕。雖然子長之所以有此卓絕的見解，卻也不能不歸功於漢代盛時那個時代——工商業資本社會成熟的時代。

# 歷史是否是科學（原刊改造雜誌創刊號）

## 一　中西歷史觀念的演變

歷史一名，是沿用日本人的名詞，這兩個字若是尋根究底從語原上去講，實在是個不辭的名詞。「史」字篆文作㕜，意謂手持中。「中」照淸儒吳大澂及近人王國維的考據，殊與今名檔案及文獻相當；那末「手持中」，意卽謂保存檔案或文獻的人。至於今人所用「史」字的意義，原本叫做「書」。五經中的「尙書」，意卽上古之書，也卽相當於今人所謂的上古史。照此講，那末歷史一名應名「歷書」，意卽歷代之書。也卽今人所謂的「通史」。名詞本來是約定俗成的，既然是通用了，那就不管是「書」也好，「史」也好，望而可識，也就算了。至於「史」這一門學科的性質，照「尙書」和「太史公書」（卽史記）這兩部史乘中所載的內容看，是一種前人言行的記載。

我們如今一講到「史」，自然而然的聯想到西歐文字的 History（英）或 Historie（法）。這一字的名源是出於希臘文 Historia 的；而這一名源是公元前六世紀時哀阿尼亞 Ionia 人用作「探究」的意義，却並不作記述的意義用，所以當時哀阿尼亞人所謂 Historia 的這門學問，其涵義實類後來雅典人所謂哲學。經過了兩世紀以後，Historikos 一名纔起來代替了 Historion。Historikos，華言述說故事者 Historion，華言探究知識者；這樣 Historia 纔帶有了「史」的意義。首先改變這一名詞的意義者，不能不說是希臘人尊爲

歷史之父的希羅陀塔 Herodotus。在希氏也不是有意改變這一名詞的意義，原當他是探究知識用的，只因他將畢生所搜集起來做探究知識用的資料——故事也用這一名詞叫牠，這一來，本義為探究知識的哲學便變成了敍述故事的歷史了。到了亞里斯多德竟把這名詞作文字的記載講，不再涵有探究的本義了。在我國這一名的演變却適得其反，從前掌檔案文獻的史官，他們的記事，原是備着成案，供給後來的帝王參照着行事的。自從孔子根據魯史官所記的成事作了部「春秋」，再加孟子給他說成了：『孔子作春秋而亂臣賊子懼』；又說是『其事則齊桓晉文，其文則史，其義則丘竊取之矣』。這原都是極平常的事，因為孔子既要將成事拿來整齊排比一下，當然要有種義例做取去的標準；而且依據魯史據事直書，那些所謂亂臣賊子也自然因為怕遺臭而有所恐懼，趙盾崔杼是兩個很明顯的例。孟子原不過就孔子作春秋的方法和影響說的話，而後人卻曲解了孟子，以為孔子的義是一種褒貶的義例，說什麼「一字之褒榮於華袞，一字之貶嚴於斧鉞」，硬將孔子看成了舞文弄法的人，硬把作史的一件事看成了一種給後人的教訓，於是通鑑綱目一類的書便成了歷史上的重要著作，歷史倒成了道德學了。一是由哲學性質的學問變成了歷史，而一則由歷史倒變成哲學性質的學問了。

上節所述，是中西歷史觀念相反的演變，但也有一相同的演變。歐洲自從亞里斯多德以後直到近世，「史」這一名，只是作一種記載講，專重記載義，所以研究歷史的功夫便用在記載文字上的好不好，而不注重所記載的事實確不確，於是忽略了事實搜求上的功夫而偏重在文字修辭上下功夫。其在我國司馬遷也

不但被尊為歷史之父，文學家尤奉為不祧之祖，後代古文家如歸有光之流竟會將一部所謂「史記」的「太史公書」批批點點當作文學讀本了。這一來中西歷史便同樣的都文學化了。

直到近世，歐洲史學家因受了科學的洗禮，覺得前此那種名歷史而實文學的著作非經過愼重忠實的研究，實在穀不上叫做歷史，於是治史就不像以前那樣專在敍述或描寫上下功夫，而恢復了「史」的本義——探究。不過「史」之本義的探究，是探究知識以求得眞理；如今對於史的探究，是探究過去事實以求得眞相；涵義上微有不同。我國淸朝一代極盛行的樸學，其學風中最重要的一點就是求眞，事事要還他個實實在在，自閻若璩以至崔適，終有淸一代史家，儘多在這一點上用功夫的。這種學風一養成，從前那哲學化文學化的歷史也便都站不住，被別種東西蒙蓋着的歷史的意義也從此還了牠的本來面目。

## 二　歷史與科學

哲學化、文學化的歷史既都失了歷史的眞意義而被受過科學洗禮的近代歷史家剝出牠的本來面目來，那末這本來面目無疑地是科學了。但是我對這一斷案總覺有些不安。我以為歷史固然不是哲學，不是文學，但也未必便是科學。因為一種學問的成立，不當用牠的研究方法為主，而當以牠所研究的對象為主。我個人見解，以為所謂科學，不論其為自然科學或社會科學，其所研究的對象，都與歷史所研究的對象不同其性質。茲中其說如下：

(一)各種科學中如化學所研究的對象，是物質現象及其變態；物理學所研究的對象，是物力的現象及其變態；生物學所研究的對象是一切生物的生理及其形態；社會學所研究的對象，是當前社會的現象及其變態；經濟學所研究的對象，是人類爲求生存而有的一切經濟行爲；乃至地理學，向來被視爲和歷史是一對離不開的姊妹，但其所研究的對象也是大地的一切現象及變態。這些研究對象無不有其實實在在的現象和變態羅列在我們面前，供給我們做例證，使我們可以由直接間接觀察所得的材料，去下研究的功夫。即使有時不是我們能毅用肉眼觀察，也可用儀器來幫助，如同直接觀察一樣。例如白光爲七色光融合而成的現象，自然不是我們所能直接觀察的，但是我們可以用分光鏡來幫助；細胞黴菌也不是我們所能直接觀察得的，但是我們可以用顯微鏡來幫助。總之都可使我們有實實在在的東西供作研究的材料。至於歷史呢，其所研究的對象便不然。歷史所研究的對象是過去的事實，所謂歷史的事實。那些事實既然是過去了的，過而不留，叫我們怎樣去直接觀察呢？這不是捕風捉影，爲事實上所不可能的嗎？雖也有人以爲就實際的眞相講，事實本身無所謂歷史的性質。不錯，事實本身自然沒有所謂歷史的和非歷史的之分，不過事實本身的性質是一件事，由我們去認識那事實又是一件事。例如「禹葬於會稽」是一件過去的事實，本是無從直接觀察的，但是現在會稽倒有個實實在在的禹穴供我們做例證去直接認識。這一事實雖屬過去，因明明白白有遺跡可憑藉去認識，豈非和現在的事實一樣？豈不是非歷史的事實？然而對於這明明白白實實在在擺在我們面前的禹穴，却是寧可信其僞，不肯信其眞。爲什麼呢？這不能不說是一種由揣情度理而來的認

識。因為照流傳下來的傳說看，禹是建都山西的安邑，往東方去巡狩到了浙江的會稽而死，便葬在會稽。莫說是那時交通上還沒有便利的建設；即使禹用了隨山刊木的看家本領勉強通了道，可是浙江那時還不曾成了他的轄地，用不着他去巡狩。若是那時候浙江已成了他的轄地，他早應將中原的衣冠文物都傳過去了，又何至於隔了一千年到周初，泰伯虞仲還該斷髮文身纔可安身呢？更何至隔了一千六七百年的戰國時代資章甫適越而還是沒有用呢？我這種說法，原都是按着幾種古籍的記載揣情度理之談，但照現在看起來，還是這些揣情度理之談可信呢？還是那有遺跡可供我們直接認識的禹穴可信呢？又「秦始皇帝的築長城」，也是一件過去的事實，現在況且同樣有現實的長城可供我們直接去認識。但是我本人曾到過長城，并且從長城上拾了一塊很厚的城磚碎塊回來。這塊磚可不是秦磚而是明代的東西。倘單憑着直接觀察，那長城自然是明代所築的了。但是對於秦始皇築長城的一件事，却又寧可信其有，而不信其無。這無非歷史記載上明明告訴我們自戰國以來即有所謂長城，秦以後長城也不時見之於記載，明代的修築長城也曾見之於史乘，可說是築長城的一件事，已經有源有委了，又何從不信呢？固然禹穴是後人僞造的，長城是明代增修的，但是我們根據以揣情度理的記載，又何嘗不是後人所記的呢？於此可見歷史的研究，固然不能說不要觀察，可不能像科學那樣單憑觀察，還須參之於記載而加以揣情度理。固然也不能說但憑載籍，無須實物的例證，但所謂例證也未嘗沒有出於後人僞造的，故必須參之載籍，加之以揣情度理；即使所能憑以觀察的例證，並不出於僞造而可認為眞確的，但也不過是一種遺跡，當初留下此遺跡者怎樣活動，仍不能

不加以揣情度理，始能斷其眞僞（此層余別有論證，當於得暇時再加以討論）。因爲這究是遺跡而已，究無法起古人於九泉之下，叫他們再演一遍，實驗給我們作實地的觀察。所以儘管事實本身沒有什麼歷史非歷史的性質，但一經時間的推移，那事實的本身畢竟已經過而不留，所能留下給歷史家觀察而認識的對象，畢竟只是他們的記載和遺跡，不像科學家所觀察而認識的是那對象的本身。所研究的對象既不同，那末從事此不同對象的學問也當然不能看成爲有同樣的性質。

（二）各種科學的研究方法，最重要的是論理學上的歸納法，必羅列許多許多相同的現象或事實，歸納爲一個眞正的事實。例如水爲氫氧二氣化合而成的一個眞正的事實，自不能拿了一個時間一個地方的水把他電解而成氫氧二氣，便可斷定牠必爲氫氧二氣所構成，必須將各時各地的水，如河水、井水、湖水、海水，或春水、秋水，或雨水雪水都一一試驗了之後，除了溶化水中的雜質外，淨水的成分處處都是一樣，方纔可以斷定牠是爲氫氧二氣所成。這還是無生物的現象，就是有生物也何嘗不如此。我們斷不能因爲一個人吸收氧氣，呼出炭氣，便斷定全人類都如此；也斷不能因爲一株樹吸收碳氣，呼出氧氣，便斷定一切樹都如此。歷史的事實可不然。牠們一樁樁一件件都是單獨的，都是只可有一不可有二的。例如一七八九年的法國大革命和一九一七年的俄國大革命，雖一樣是革命，但那革命的背景、動機、人物、力量、經過、結果竟沒有一件是相同的。照樣俄法兩國的革命，又各不能和英國、德國、土耳其、我國來相比附；就是英、德、中、土相互間也各有各的性質，牠們那背景、動機、人物、力量、經過、結果也都各各不同。史

家要想和科學家一樣，羅列了法、俄、英、德、土、中以及其他各國革命的事實，於異中求其同，歸納出一個革命的共通性來，事實上是不可能的事。便是法國的大革命和二次革命，二次革命和三次革命也各各有其不同的所在，史家也無法將這連續的三次革命歸納出一個共通性來。照此說來，研究歷史是不可能用歸納法的了。那末所謂研究歷史不能單憑孤證的話又怎麼講呢？要知我這裏並不是說研究歷史只能單憑孤證，我說的是歷史的事實本身是單獨的；我也不是說研究歷史是用不着歸納法，歸納法當然是一個重要的方法，不過研究歷史所用的歸納法，是集合許多的史料歸納出一件事實的眞相，而不是集合許多的事實歸納出一個定理來。美史家約翰生亨利說得好：『歷史這樣東西，根本上就是專門研究不同的東西。假使現在和過去沒有不同的地方，那末世界上就可以沒有歷史了』。（見何炳松譯歷史教學法）正惟如此，法國的三次革命所以會次次不同。若是三次革命的背景、動機、人物、力量、經過、結果次次都一樣，那末一八七一年的法國，還是那一七八九年的法國，一八七一年的革命不過像舉行紀念典禮般將一七八九年的革命重演一遍罷了。照這樣說來，這一百年中，法國簡直可說是無歷史。這話通嗎？其實說起來，某一國的歷史，不論他形形色色敍述了無數單獨不同的事實，而演那事實的角色，倒不外是這一個民族；而演那事實的舞台，倒也不外是這一塊地方。可是研究歷史的目的，就是要在這一個角色，這一個舞台所演出的戲劇中，求出他日新月異而歲不同的表演，來定這一個角色的進境如何。不像科學要從異時異地的事實或現象中求出一共通之理。所以我在此可以用兩句簡單的話來說明歷史是不是科學——就是科學是於變之中求

其一，歷史是於一之中求其變。

（三）科學應是純客觀的，只要自然界中有了一件事實或一個現象，就得拿來做研究的對象，絲毫沒有選擇的作用在裏面。歷史却不然。歷史家儘管說歷史舊義所謂「值不值得敍述」的取去，早就被人所擯棄，可是事實上終免不了這個「值不值得」的選擇作用。上文我說過歷史所研究的對象是過去的事實。試想這「過去的事實」一個名詞，意義何等廣泛，只要是現在以前所發生，不論大大小小的人類活動，那一件不是過去的事實。合全世界人類，歷幾千或竟幾萬年來所曾做過的事實，不論其或大或小，或有關係或無關係，或可信或不可信，都要一一拉入歷史來，那歷史的研究簡直是一件不可能的事。譬如說昨天張三的兒子和李四的女兒結婚，這難道不是過去的事實，但這婚姻却並不發生什麼道德問題或社會問題或其他問題，難道可以當他是歷史的事實來研究？反之有明明不是過去的事實，而只是一種荒唐的故事，但因其中却有作者那時的社會現象在其中，那就不妨當牠是歷史的材料來研究。例如紅樓夢中所述賈珍接見莊戶的一段敍述和兒女英雄傳中敍安家的財產那一段文字，就明明白白告訴我們清朝盛時封建社會的情形和旗人圈地的事實，豈不都是可做參證的史料。何以有可當牠為歷史的事實來研究，有不能當牠為歷史的事實來研究呢？這就是所謂「值不值得」的選擇作用了。這「值不值得」的問題，並沒有什麼客觀的標準，勢不能不決於我們內心的選擇，也就不能像研究科學那樣純客觀了。單就「值不值得」講，本還可立一標準來取去，還不至純憑主觀。但歷史上事實的選擇，便是這值不值得的標準，也常常因為歷史觀念的變遷而

變遷；例如在那文學化的歷史家心目中，專以能幫助他將古人寫得生動的事實爲值得記載的材料，於是李斯的廁鼠，陳平的宰肉也不失爲好史料。便是現在的新史觀中，對於上述的那種材料，固認爲沒有記載的價值，但也另有其認爲值得記載的史實在，并也人各有其主觀；例如殷墟甲骨文字不是一種重要史料嗎？但章太炎一派的人，卻認其爲贋鼎。此兩者孰是孰非不在本文討論範圍之內，不具論，然而這總不能不說是有主觀的成分在內。近代史家自從白克爾 Buckle 以後常有人希望將歷史科學化了，但是第一個難關，便是避免不了這種主觀的選擇，其所以免不了主觀的選擇，也還是由於歷史所研究的對象，都已過而不留，所憑者只是遺跡和記載，不像科學所研究的對象却實實在在，明明白白羅列在我們眼前，有憑有據的緣故。

不過歷史雖不是科學，而我們研究歷史却不能不用科學的態度。歷史是不是科學是一件事，而研究歷史應否用科學態度又另是一件事。猶之歷史不是文學，而歷史的敍述，却不能不用文學的技術。研究歷史要用科學態度，爲的是要求得先民活動的眞相；歷史敍述要用文學的技術，爲的是要將先民活動的眞相重現於今日。所以我們不能因爲歷史的敍述須用文學的技術，便說「歷史是文學」；同樣我們也不能因爲歷史的研究須用科學態度，便說「歷史是科學」。

## 三　歷史究竟是什麼

照上文所討論，歷史固然不是哲學，不是文學，但也未必便是科學。那末歷史究竟是什麼？在我個人的意見，歷史只是歷史罷了。我這里姑且節引了第十三版「大英百科全書」釋歷史的一段文字來討論這一問題。

『近代科學告訴我們；大自然界中一切的事物沒有一樣是居而不變的。那末是盈宇宙間一切事物或其部分都常變動不居地造成了他們的歷史。例如物理界的現象，自從以太發見後，使得我們對於牠的觀念大變，對從前當牠們爲靜止的關係而側重用算學去表示的觀念，一變而爲當牠們是常此變動不居的一種動力的觀念。從此「物質」一名的意義漸漸要和「物力」的意義分不開；從此物質不必再有固質流質之分。大自然界一切物的質點無不時時在那裏動；所謂岩石，所謂金屬，都不過是物質在結晶和融解間所經過的一段過程時所呈現的一種現象。這種全大自然界都時時在那裏動的觀念，就可使物理學成爲歷史的一部分。這不單是物理學如此，就是其他科學也何嘗不如此呢？其中最顯著的便是生物學，牠那進化論便足引起我們心理上的一種歷史態度。

『這種看一切事物都有歷史的趨勢，原不單是科學家爲然。我們就此變動不居的一點放眼去看一看人生，也和從前不同。本來我們全社會的組織的無常既爲我們所已承認，那末我們自然益加可以去變更牠們；我們的一切制度自無容確定不易；我們也不必硬要去將牠們配成一個絕對的公式，只須隨着環境的變遷時時去求順應罷了。卽以近代建築論，也就已有這種變動不居的覺悟，尤以美國爲甚。上古時代，中古

時代那種永久的建築，止宜於那具有靜止觀念的社會中；現在的建築便不預備永久，而只預備適應那瞬將消滅的環境。所以我們全社會非但都具有演變的象徵，而且已足顯示漸有這種事實的自覺。最看得出的地方便是牠的藝術。此外文學上、哲學上、政治學上也都同有這種歷史的傾向。文學批評，不能先有一絕對的標準了，而只能以作家所遭遇的環境爲標準。我們固然不能說莎士比違背古代戲曲的定律，也不能說伏爾泰反對定律。一個時代自有一個時代的表現。我們本此標準去批評文學，文學便已侵入了歷史的範圍。再就人生哲學講，絕對標準也已被推翻而只有相對的標準，於是所謂道德標準，也便當以歷史爲根據。所以在科學家心目中，知識的來源，不再是神的啓示，而是人的經驗。經驗可不就是歷史嗎？至於政治學，我們也不能以舊日的羅馬帝國時所見過的民族國家爲止境，近年來的歐洲，國際主義已有其立足地了；以歷史的解釋爲根據的社會主義便是牠的信徒，也只自當作一個人類進步的階梯了。從前傅理曼 Freeman 下歷史的定義，說「歷史是過去的政治」，這實在是一個錯誤。歷史的範圍，現在已侵入人類活動的各方面了』。

這一個解釋，至少在我個人是絕對接受的。照這一解釋，物理、生物、社會、藝術、文學、政治無不各各有其變動不居的歷史，而歷史的範圍實已侵入自然科學、社會科學、藝術、文學的範圍。那末歷史之爲學，竟是一切學問的綜合，固然不屬於哲學、文學，自也不屬於科學，所以說「歷史只是歷史」。

# 歷史教學的我見（原刊教與學第一卷第四期）

關於歷史教學一名，大要不外兩個意義，其一是歷史教學的意義，其一是歷史教學的方法。即此兩義，若平心靜氣加以客觀的討論與批評，怕可以寫成一厚冊的巨著，不是本文所能容納。這裏衹能就我個人對於歷史教學的見解，枝枝節節寫一些下來，和當世實際擔任歷史教學的教育家作一個商榷。我現在所提供的意見，可以括為以下兩個題目來討論。

## 一　歷史研究和歷史教學是否一物

歷史研究，是就歷史這一門學問，不管史實的大小，不管史實的眞僞，也不管史實有無實用的價值，祇要是史實，便足為研究的對象，便當平心靜氣加以客觀的分析與批判，以求得史實的眞面目，或近於史實的眞面目為依歸；概括的一句話，歷史研究的對象，是歷史的本體，其態度是科學的。至於歷史教學却不然，那是要有一個預定的教育的目的或作用，在提出史實討論之前，要當以這預定的目的或作用為標準來衡量而加以別擇——合於這預定的目的或作用的便提出來討論，否則祇好一筆抹殺；概括的一句話，歷史教學的對象是歷史的作用，其態度是教育的。這種區分，在其他科目原未嘗沒有，要以歷史為甚。這原是由於歷史這一門學問內在的缺點而來。因為歷史這一門學問，其徵實性根本就不像其他科學那樣具備。

其他科學，不論是自然科學或社會科學，其研究的對象，是呈現在眼前的現象或事實；歷史所研究者，乃是已經過去了的現象或事實。過去的既已過去了，我們無法使牠再重演一遍來供我們的觀察和研究，我們所能憑藉以研究者祇有不實不盡的記載，所能憑藉以徵實者，祇有不完不備的古物。要將牠構成一種有系統的學問，祇能憑着推理和想像兩種力量。所以儘管你怎樣的抱着客觀的科學的態度去研究，沒有推理力和想像力總無下手處；而且其所得的徵實性，也祇有程度的差異，絕不會得到正負的不同。他種學問有正負的不同，是則是，非則非。歷史既祇有程度的差異，百步固然不錯，五十步也不能一定說牠錯。譬如一個井田制度，有人以爲有，有人以爲無，有人以爲是原始共產制，有人以爲是儒家的託古改制，乃至有人以爲井田祇是治田，有人以爲井田是平原上的田，都未嘗不持之有故，言之成理。異說紛呈，莫衷一是：此亦一是非，彼亦一是非，固然不能說都是都非，究也沒有人能判斷個誰是誰非；最多祇能說一個某一說或比較的近是。因爲這制度已過去了二千餘年，已是個我們所看不見，聽不到，摸不着的過去的制度了，所以無從實證，無從死抱着科學的金科玉律，這就是歷史本身的一個內在的缺點。當然以歷史教學的立場來講歷史，不能像文學那樣可以純憑自己的主觀或造作的事實來發揮自己的目的或作用，但是爲要達到預定的目的，而加以別擇或取捨，是不可避免的。因此在歷史研究上所已得到的近是的結論，有時在歷史教學上認爲和歷史教學的目的或作用不無衝突，則歷史教學者便往往本其教學目的的立場加以取捨。例如前幾年曾經一度引起論爭的古史問題，在歷史研究者以我們「黃炎華胄」的民族始祖黃帝炎帝都祇是神話中

的人物，當初並沒有這樣兩個人；而在歷史敎學者爲要達到培養民族精神的目的，勢不能不維持他們向來那民族始祖的地位，并且還要維持其人性的存在。又如歷史研究者，從種種方面證明殷和周是兩個分頭發展的民族，而在以歷史敎學爲立場者看起來，却以爲這種說法有妨礙民族的統一性。這種論爭，本不是正面的論爭，而是由於立場的不同。這種情形，就是由於歷史本身的內在的缺點而來，在其他科目中似乎不會有。

## 二　借歷史教學來培養民族精神應該用怎樣的一種方式

歷史敎學和歷史研究的不同，旣在有一預定的目的或作用，那末這種目的或作用究竟是甚麼呢？這話我自己竟無從作簡單的答覆。因爲這個問題的解答，是國與國不同，一時代與一時代不同，甚至一個人與一個人不同。例如我國，孔子作春秋，據孟子說爲的是正褒貶，使亂臣賊子知所戒懼；司馬遷作史記，據他自己說欲以究天人之際，通古今之變；司馬光作通鑑，據說爲的是陳古今得失成敗以供帝王的借鏡；朱熹作通鑑綱目，爲的是定歷朝正統：這都是我國古代講歷史的一些作用。歐洲在十八世紀以前的歷史，大概注重倫理而尤其是宗敎，到十九世紀則一轉而注重民族精神的培養。我國現行學制中各級學校關於歷史一科的敎學目的，已由敎育部於新課程標準中明白規定。綜合小學社會科及初高級中學歷史科課程標準規定的目標而撮其大要，大約不外下開的四項：

(1)喚起民族的自覺；

(2)闡發三民主義之歷史的根據；

(3)由過去的政治社會，認識現代政治社會之所由形成，以爲因應之方針；

(4)明了本國外國古今文化的演進，以策進國民在文化上的努力。

這四項的中心，便是民族復興思想的培養，換句話說便是激發民族精神。這原和歐洲十九世紀時學校裏歷史一課所負的使命差不多。在我們這一切落後的國家，還是地方割據觀念極濃厚的國家，這不能不說是對症之藥。可是有一點要在這裏說一說，就是我覺得大家都將國恥教材看得太重了些，以爲用現在我民族的受人凌辱和過去的光榮一陪襯，是激發民族精神的好教材。就課程標準中所定的教材大綱關於近代現代兩部分，可說大半部是外交失敗史，亦卽國恥史：甚麼鴉片戰爭、不平等條約之締結、英法聯軍、中俄交涉、中法戰爭、西南藩屬之喪失、中日戰爭、中俄密約、沿海港灣之租借、八國聯軍與辛丑條約、日俄戰爭與東三省、民國初年之蒙藏問題、二十一條要求、山東問題、華盛頓會議、乃至五卅慘案、五三慘案、九一八、一二八、東北四省之被侵等等，我敢說一句話，假如有人對外交再注重些，將近代以來的外交史另外定出鐘點來講授，恐怕歷史一科中所謂近代現代兩部分幾乎要別無話可說了。此外，學校中懸掛的有國恥教材，教師補充的有國恥教材，紀念日報告的有國恥教材，中小學校用的教科書中而尤其是歷史教科書不必說國恥教材尤盡量採用。這原是想拿「痛定思痛」的一種情感的作用來刺激兒童和青年，使他們

會得因受刺激而興奮，而憤發，企圖借此達到激發民族精神的目的。其用心良苦，而在學校教育上也確能收一時之效。但是我最近對於用這個方式來激發民族精神忽有點懷疑。事實是這樣起來的，偶然有一次有幾位朋友坐談，忽談及現在大學生的跳舞迷電影迷，因而談及近來大學生及各級學生乃至社會人士的意氣銷沉。友人散後，我轉輾思維這於教育上究竟以何因緣遂至於此。講到目前的教育，刺激性不能不謂之不強，而尤其對國恥教材不能算不注意，按理似乎應該人人具有臥薪嘗胆的精神了，何以結果會適得其反？當時我也不曾由自己找到答覆。過幾天偶然在家中舊書堆裏翻到一本殘缺的石頭記，隨手翻開了第五十六回看看，上面寫着賈探春知道了一個破荷葉一根枯草根居然會値錢，便似發現了奇蹟，要興利除弊，整頓起大觀園來了。薛寶釵笑他紈袴，沒曾見朱夫子「不自棄」的一篇文字，探春以爲這是朱子勉人自勵的空虛浮詞。寶釵更笑他纔辦了兩天事便把朱夫子看虛浮了，再出去見些利弊，越發連孔夫子也看虛了。我讀完了這段一問一答，因念及在書本上勉人自勵的話，在讀得多的人原來會當做空虛浮詞忽略過去的，必要在事實上見到了纔會理解。又順着看下去看到了第五十七回，說史湘雲拿了一張當票不認識，及知是當舖中所發的當票，便和林黛玉問薛姨媽道：『姨媽家當舖也有這個不成』？薛姨媽祇好搭訕着拿了「天下老鴉一般黑」來解嘲。等到薛寶釵說明是邢岫烟之物，史湘雲便氣憤憤要打一個抱不平。薛寶釵見慣了這樣的東西就不以爲奇，史湘雲因爲不曾見過，一知道便生氣。我因又念及原來同是一件東西，見慣了和不見慣，是動感情和不動感情的根源。撂下書後，因更念及生老病死是任何人在世上必經的過程，何以一入釋

迦牟尼眼中便成了重要問題要想去求解脫，這無非因淨飯王將他的兒子從小養在深宮，不使他和任何苦痛相接觸的緣故。釋迦牟尼正惟從不曾見過老病死那些個苦痛，纔會去想，纔會去求解脫。在我們年年看見，月月看見，天天看見，有時還要身受，那就成了「司空見慣渾閒事」了，再不會在這上頭去想一想，再不會去求解脫。由此想到情感的刺激這一種作用，是不能拿來當家常便飯的，多了要失其作用。這和生理上的受刺激同一個道理，刺激得太多了，結果是痲木。現在一般人的意氣銷沉，或者卽因受得刺激太多，其初是「一鼓作氣」，不久卽「再而衰」，到如今大概是「三而竭」了。譬如一張潔白雪亮的白紙，汚上了一點蠅矢，便給你個心理上的不痛快，若曾經過亂筆塗鴉過的紙，不要說汚上一點蠅矢，便再加上些粗枝大葉的朱墨勒帛也不過如此了。兒童青年——中小學生——還是純潔的白紙，硬要叫他們常常受國恥的刺激，究竟是否適當，我不能無疑。

我倒有一個偏見，我們現在的歷史教學的目標，旣已規定是借此激發民族精神，我們似乎應該一意以積極的養成民族自尊心爲重心，不可用消極的方法去刺激兒童的情感。因爲自從淸季以來，我民族因淸政府的無能，上盡了當，喫盡了虧，洋鬼子變成洋大人，久已媚外成性，自己看不起自己了。再要拿這些國恥去刺激，依我看恐怕要非徒無益，或者要陷溺益深。這猶之小孩子聽談鬼，越聽越怕，越怕越聽，必至於連回房睡覺也不敢而後止。所以我們現在這脆薄的民族精神是祇可從正面去培養，不可再從反面去刺激。自然近代以來我民族的日趨衰落是鐵般的事實，我們不能一筆抹殺，也不容我們一筆抹殺，不能不從

此中求得一個原因結果來定此後努力的方向。但對此等史事，必要用純理智的科學的態度去求因果，而不可用感情的文學的態度去做刺激功夫；尤其那些慘案等等要在必要的過程上去說，而對殺人放火的勾當要少舖張。我不是說這些慘痛的事實，我們應當把牠們忘掉了，不過以為不必儘拿這來刺激兒童和青年。情感的刺激原不是可當家常便飯來受用的，祇能做一種臨時的興奮劑。平時的培養，要喫飯，不可飲藥，把藥當飯喫，畢竟不是事。所以我的意思這種材料要保留着，等到有實際行動時做興奮劑，不要在平時將兒童們青年們興奮慣了，到臨時反不起作用。自然這是我的偏見，是我最近對於歷史教材取捨別擇的一個偏見，但我覺得似乎還有提出來討論一下的價值。至於因我這種偏見而責我抹殺歷史的事實，我却不敢承受。因為這裏所討論的原是歷史教學，而不是歷史本身。在教育的立場上，歷史不過是工具之一，另外還有一個教育的目的在。

# 中國文化及人種之由來（原刊東方雜誌第二十六卷第二十四號）

近人多信吾國民族西來之說。考此說實始於蔣觀雲。蔣氏以吾國之舊傳說，舉一切文明之原始集中於黃帝軒轅氏，疑之而不得其解，見法人拉克伯里(Terrien de Lacouperie)之支那太古文明西元論(Western Origin of the Early Chimac Civilization)，遂信其說，以爲黃帝者，實來自巴比倫之一酋長，舉巴比倫原有之文明，舉而措之於中國，故有此頓進之象，且引黃帝之遊乎崑崙之丘，周穆王之西遊西王母，附會爲祖國之思〔註一〕。一時治史者炫於其說之新穎，羣起而盲從之；其甚者且以爲吾國民族之西來實出於吾國古史上之舊傳說，而其所依據者，要亦莫能外山海經、穆天子傳諸僞書。然即此等僞書中求之，固亦未見有黃帝西來之確說。其最足以附會吾族西來說者，惟遁甲開山圖。其說以爲：天皇被跡於西北柱州之崑崙，地皇則已興於熊耳飛門山〔註二〕。然此其書之不足信，蓋尤有甚於山海經等書。乃自拉克伯里之妄言，蔣觀雲之妄信，而吾族西來之說遂無端而甚囂塵上。

其實西人之好爲是穿鑿附會之功夫者，固不止拉克伯里其人。據法人戈狄(Henri Cordier)之中國通史所載，正不少拉氏之同調。吾友何炳松已撮譯其說，爲辭而闢之，諡之曰中華民族起源之新神話〔註三〕。何君於此頗致慨於吾國發拙事業之未興，以爲此種問題之解決，當有待於將來科學上發掘之功，而孰知最近在吾國從事發掘事業之西人，正望得有地下史料以證實吾國文化或民族西來之說。於是如瑞典人安特生

(J. G. Anderson)其人者，乃因發掘得仰韶、沙鍋屯及甘肅等地石器時代之文化，遂盡力曲解，以冀為拉克伯里等張目。甚矣西人之好包辦世界文明也！茲故不嫌辭費，即就安氏等所自立說，為正其曲解如右。

安氏於民國十年在河南澠池縣仰韶村發現新石器時代之遺物後，曾著中華遠古文化一文〔註四〕，其中論仰韶文化與古代文化之關係一節，即謂據仰韶村所發現之陶器頗有西來之跡。其文曰：

『仰韶陶器中，尚有一部份或與西方文化具有關係者，近與俄屬土耳其斯坦相通，遠或與歐洲相關；施彩色而磨光之陶器即其要證。此項陶器、於仰韶（安氏將沙鍋屯及甘肅第二期所得概名之為仰韶文化）層中發見極多；雖殘破不全，而大概形態不難推見。其器體積不大，形式簡單，多作碗狀。其所用陶土之質，較他種陶器較細；器質頗薄，工作精美而多磨光；紅地施以黑白花紋。與此相似之陶器，歐洲新石器時代或其末期亦有之；如義大利之西西利島、北希臘之啓龍尼亞(Chæronia)、東歐之格雷西亞(Glacia)、俄國西南部鳩城(Kiew)附近之脫里波留(Tripolije)；其尤有意味者，厥為本伯利(Punpelly)在俄屬土耳其斯坦阿思嘉巴(Askabad)附近安諾(Anau)地方所發見之陶器。此各處之陶器，因皆各自有其特點，然取以與仰韶陶器相較，則皆有其相似之點，而以安諾為最。夫花紋式樣，固未必不能獨立創作，彼此不相連屬。然以河南與安諾之器相較，其圖形相似之點既多且切，實令吾人不能不起同出一源之感想，以為兩地藝術彼此流傳，固未可知也。誠知河南距安諾道里極遠，然兩地之間實不乏交通之孔道——西藏高原之北，西伯利亞之南，東自太平洋，西至黑海，其間或為農地，或為草田，或為沙

漠，據本伯利及杭廷吞（Huntington）之研究，以爲該帶氣候，於人類生活當較今適宜，則兩地藝術流傳亦非不可能明矣』。

安氏發表此文後，更以陶器數片送瑞典王太子請其鑒定。瑞典王太子於遊倫敦時，與英博物院中國陶器專家郝步森（Hobson）輩互相討論，結果由郝步森提出意見如下：

『紅陶器帶黑色彩紋顯與近東石器時代諸址所發見者同屬一類。其地址爲：（甲）巴比倫、據浩魯氏（Dr. H. R. Hall）以爲在蘇梅利安（Sumerian）期之前，卽公元前三千五百年；（乙）波斯東界；（丙）小亞細亞，約在公元前二千五百至二千年間；（丁）安諾及脫里波留；（戊）希臘北部之塞撒利（Thessoly），約在公元前二千年至一千二百年間。以年代論，此種陶器厤時頗久，自公元前四千年起，至一千五百年止，實屬新石器時代之文化。其分布之範圍，則自近東至俄屬土耳其斯坦。今旣在河南有發見，則可見其東西流傳之遠。其間連接之地如新疆等地亦應有同類發見之望也。然中國仰韶陶器究屬何年代乎？如上所言，似可謂此種陶業創始於巴比倫，後乃四出流傳。中國地處極東，達到之時日自當較後。但中國夏代（公元前二二〇五—一八一八年）銅器之用已廣，而仰韶遺址從無金屬器物，此似爲時代較古之證，約略計之，當不能在公元前二千年至一千五百年以後也。然製此等陶器所用之磨輪，商代（公元前一七六二年至一一四五年）已見之文字記載（見陶說），可見其與中國文化關係之密切矣』［註五］。

安氏同時更以其說徵之德國考古學家施密特博士（Dr. Hubert Schmiat）。施氏卽嘗在安諾實地研究者也，

其意見則謂：

『仰韶與安諸二處陶器相同之點，並不充份。……爲欲確定河南陶器與西方諸地之關係，須先知河南古址之確定年代。不特與中國歷史作比較，亦應與西方各地之時代作一比較方可。且花紋形式不必定爲某種文化之特徵，當從全體觀之，方能確作根據。又斷定二處年代之先後，尤當注意於地層次序等確實可靠之證據，然後方能言及文化與歷史之關係也』〔註六〕。

安氏得二氏之意見後，猶未肯捨其「中國文化西來」之成見，且更因之進而引起中國人種由來之問題，謂：

『仰韶與近東各地之交通，暫可作一假定之理想，再按事實研究以肯定或否定之可也。此項理論，與中國人種之來源極有關係。前有拉克伯里氏曾倡中國文化西源之說，然多無根據。後英人鮑爾(Ball)氏亦有是說。當時雖似亦風動一時，然據近世學者研究之結果，多以拉氏等之說殊無科學根據爲不足信矣。中國古史亦常有西方種族屢次東遷之說。吾人就考古學上證之，亦謂此等著彩之陶器，當西來，非由東去也。蓋據郝步森氏云：浩魯氏已證明巴比倫在西元前三千五百年即有多彩陶器，仰韶陶器有與三代銅製鼎鬲相逼似者，且當時陶工已用磨輪，皆是證明其時代當與中國有史之時相去不遠，當在西元前二三千年前之間，卽遠在巴比倫之後。如果出於流傳，則必自西東傳矣，使他日可證明陶器之術來自西方，則其他文化或種族之特性亦可由此輸入。余書至此，不禁思及黑特離克博士(Dr Ales Herdlick)之

言。黑氏為美國著名人種學家，於民國九年當在北京演講時，曾謂：「漢族大都乃黃棱民族，但頗有表徵遠古時與白種血統有所混合，於較近時亦稍有之」。因仰韶遺址之發見，使中國文化西源說又有希望以事實證明之』〔註七〕。

其後安特生又於甘肅發見有新石器時代之陶器，據謂其彩色花紋形式益近於西亞之安諾及蘇薩（Susa波斯西南，距海甚近）等處之陶器，遂益信其中國文化西來之說，且進而以是證明李希霍芬(Richthofen)中國民族來自新疆之說，謂西方文化即由此等民族攜入中國者。其說載瑞典地學雜誌（Ymer）中，其原文為瑞典文，茲特錄高本漢(Berhand Karlgreen)對於安氏之批評於左以見一斑。

『安氏之言曰：「由地理環境上之分析，確示新疆為吾人最後決定仰韶問題之地。因吾人於此可以識別一種蒙古利亞民族，當新石器時代曾受西方文化之影響，亦或受西方人種之影響，生息繁衍，漸至務農，文明因而大進，是為中國歷史上文化之始。然此種文化確實之發源地，非於新疆詳加研究不能判定。但就河南採集所得，頗覺此種文化之行程，實可由中亞細亞，經南北兩山間之孔道，東南而達於黃河河谷，以至現代甘肅之蘭州」。依安氏之主張，則中國文明之基礎，當此種民族奠居新疆之時即已建設；而其文化之主要特性，則因遷移而流入中國。安博士更綜述其暫定之結論如下〔註八〕：種種事實，如其遺址（指甘肅新石器文化之遺址）所示定居之農業，如文化層之豕骨，如雕刻之方法，皆與仰韶村及中國史乘相符。凡此皆所以示此種文化之主人翁，實為中國史前之民族。此種文化其於中國本部之西

北特爲發達，且雜有西方文化之表徵，似更予吾人歷來之設想以根據。卽謂彼中國人種最早之進化當在亞細亞之內部，略如中國之新疆或其附近一帶。故此種結論實使吾人對於中國文化之來源發生根本之變遷。

『此種見解，自余視之，就現在情形研究，頗滋困難。蓋吾人相異之點，在上述之特徵，適足爲吾人視仰韶文化爲中國文化及後此中國文化史前基礎之重要理由。若中國文化而果導源於新疆，且因此而使甘肅文化之發達較盛於河南，則此等器物之發見於甘肅者，亦應視河南爲豐富。然而安氏於其報告中（見一九二四年 Ymer）固明明謂甘肅雖有長方石鎌，而鼎鬲屬之陶器則鮮有所見。此外如中國中部東部特有之踆戈等物亦一無所述，想必尚未獲有此種標本也。石鎌之外，如豕骨、葬地習慣以及非中國特有之新石器遺物，無非來自西方。至於甘肅所出較多之彩色陶器，吾人亦不敢卽認爲眞正中國民族之出品。

『謂安特生博士之理論而眞確者，其於此等事實唯一之解釋，惟有西方文化繼續東漸，在中亞所創造之中國文化以漸爲所克服。故以地理上之理由，西部之趨勢乃較烈於東部。然此種解釋究嫌牽強』

〔註九〕。

於此吾人可以略見安氏中國民族來自新疆說之大概，高本漢氏之批評頗爲允當。至於高本漢對此之解釋，則有如下述：

『河南文化四出傳播；以遼寧論，其新石器時代之文化，卽爲嫡派之中國文化。其鼎、鬲、瑗、戈、半月式石鐮、長方式石鐮等器物，其養豕之習與葬埋之法，皆其特徵也。其後至新石器後期，河南文化所及之處，乃受西方文化之影響頗烈，其藉以交通者，當爲一自然便利之孔道，故於土產單色粗製之陶器外更輸入製作精美彩陶之術。仰韶村彩色陶器所以少於甘肅者，實由於此。惟此居於甘肅而授河南民族以製精陶之術者，則恐非中國民族之先民，而或爲一種土耳其族。蓋欲使吾人認彼等爲眞正中國民族，實尙缺少種種之特徵也。至於甘肅之亦有長方石鐮及其養豕之習、葬埋之法，則實傳自河南，與安博士之假定蓋適相反。……設果有能製作紅黑彩紋陶器之民族，其支派於紀元前三千年自其舊居之新疆及甘肅侵入東方，遠達河南，未必卽能殖民於此而攜中國史前文化與之俱來。彼等惟見黃河河套之地，文化久已繁榮，不久遂爲其地之眞正中國人所同化，而將其製陶之術傳之中國民族焉』〔註十〕。此其說以中國歷史上之往事徵之，頗爲近理，然其對於仰韶之著色陶器，則亦以爲必由西方傳入。此外尙有因此著色陶器而極力爲安氏中國文化或民族西來說張目者，則瑞典人阿恩（Arne）是也。阿恩氏嘗取安特生所獲於河南之著色陶器而研究之，著有河南石器時代之著色陶器一書，發表其研究所得之結果。茲節錄其結論如下，以見其持論之一斑。

『仰韶村與秦王寨之著色陶器，因陶質精美得與西亞及東南歐所出者相頡頏。論陶質之薄，僅蘇薩第一差可比擬，且亦惟蘇薩及河南陶器於最早時代採用陶鈞法。……論陶器之成分，則含鐵極高（養化

鐵多至百分之二十），可與之相伯仲者，當推安諾第二文化期。論陶器之形式，河南之小鉢多與安諾第一及蘇薩第一相似，而梨形陶器則同於東南歐。至河南陶器之花紋，見者當不免回憶俾路芝斯坦阿簿雪倫(Abre Chbhroin)及安諾第一之陶器，而與蘇薩第一第二相似爲多，尤與帖鉢模襄(Tebe Mussian)酷肖。……就以陶鈞與花紋言，中國陶器與蘇薩第一及第二互有關係，尤以蘇薩第二爲然；若據花紋與色彩而論，又與安諾第一及第二啣接。……故欲定河南遺墟之時代，當視蘇薩安諾第一二期及烏克蘭塞撒利之銅器時代爲斷。予雖未涉其詳，但世之學者率願置此等文化時期於公元前二千五百年已往，殆甚近於公元前三千年者，則河南陶器亦當屬同時耳。或以三足陶器之發見與中國古代銅器相似，遂謂中國所出土者與吾人時代相近，實不然也。考三足陶器，最古之禿累(Troy)第一城已有之。相傳此種三足器，形狀如釜，有高足三，寬大之直耳一，其形式直類中國之鼎。是則中國之鼎，或係脫胎於西方流入之三足器，亦未可知。仰韶村所獲之雙凸瓶，底部有穴，亦與最古禿累文化有關；而埃及與帖鉢模襄出者亦略如是。……安博士所稱之尖底陶器，不僅與埃及出者相似，且與來自赫沙利克(Hissarlik)、禿累與印度者相類。此外與西方有關者尚有石環、具環二種。石環在法、義、西班牙新石器初期、埃及之古墓及印度較晚期，多爲燧石所製，其剖面常呈三角形；具環則曾於塞撒利遺址中得之。……今就此零碎考古資料論，河南文化，即令其特質於中國文明中常見之，而其顯然屬於中國人者，僅限極小部分。雖然此新發見之文化，出於人類有史以前約在公元三千年之間者，似爲中國民族祖先之所有。亦有人視此

爲石器末期一種特殊民族之標識，其特徵卽爲着色陶器與初用之銅器，或指爲南印度日爾曼（South Indo-German）民族，而亦自爲一種短顱人種。查蒙古利亞人種，其身體構造特異，當不難從安博士採集之人類遺骸加以研究，以期此人種問題得一圓滿解決也』〔註十一〕。

阿恩非惟舉河南陶器之質地、花紋、色澤、形式以與西亞、歐洲各地所得者相比附，且謂鼎、鬲之屬古禿累城亦有之，於是遽本此斷定鼎鬲之形式亦自西方脫胎。安特生於此已頗爲高本漢之說所動，並力辨鬲與禿累之三足陶器實無淵源。玆錄其說如下：

『當古禿累城及脫里波留之鼎形三足器未經著者澈底明瞭以前，對於西方及中國鼎器之關係，當然不能有論述。但鼎器之原始形狀似爲一黏土之碗下附極短之足三。此種簡單器物，想於人類歷史中發明必非一次。蓋黏土之碗，其初本以三石平支其下以爲烹飪之用。其後以泥易石，因有三泥塊附加其下。此種假定當不致有大謬也。著者常以爲鬲之來源與鼎大不相似。上述鼎乃一有三實足之碗，鬲則足空且大，而上部則有三孔可以相通。……據著者所知，鬲實爲一種屬於中國遠古之文化。……吾人之採集中，此類鬲族之陶器尙有多種；再加中國金石家所考定之銅鬲，遠自三代，近至今日，鬲之爲物仍不失爲中國製銅器之好範型。使資料充分之時，則鬲之型儀將爲日後繁重之研究。而當此種研究之初，吾人似可認鬲爲中國文化之表徵。此種足當敬愛之器，其相承之跡可以溯至仰韶之民族而未中斷也。故對於早期鬲族之考求，實可以明華北文化起源之疑問。

『河南仰韶遺址中，如不招寨及其他未產彩色陶器之遺址，鬲屬之器物極爲普遍；而河南陶鬲最完整之品均自此等遺址得之，但似較仰韶之遺址爲古。甘肅之情形與河南異，於齊家、仰韶、馬廠三前期中，鬲之踪跡竟無所見；同時鼎器亦極稀少，或竟不遇。……惟至第四期（辛店），鬲之發見漸豐富；至五六兩期（寺窪、沙井）則特式之鬲極爲尋常矣。……是則鬲器自山西、河南交界處之發源地，向西北緩緩傳播，而流入甘肅之中部，蓋實可信之事也』〔註十二〕。

此安氏以鬲族陶器之發見闡明河南文化之西行，與高本漢同也；而對於彩陶之由西東來說，其與高本漢亦無異。

『彩色陶器之故鄉乃近東諸部，固爲一般學者所公認。著者深覺精美陶器之有彩紋者，其製作之術首抵甘肅，次及河南。此說固屬無疑，但此種西方藝術之傳播，必當較他者爲速。蓋目前固尚未有考古上充分之實證，足定甘肅彩陶之早於河南也。

『齊家期中僅見之陶片一件，爲陶器頸部裏面之有彩紋者（與得自仰韶者不類）。但齊家期之陶器中此爲例外，且不甚重要。蓋齊家期是否早於仰韶刻尙難確證無疑也。

『甘肅、河南首先發現之彩色陶器均自仰韶遺址所得，目下尙無術可證明甘肅仰韶之遺址較河南者爲古。河南仰韶之彩陶，不僅附有新石器時代之石骨各器，且無金屬之存在，適與甘肅相符。且河南彩陶，雖與甘肅有密切關係，然仍自各成一族。以其數量雖遠不若甘肅，而質則遠勝焉。蓋甘肅仰韶所

得之彩色陶器遠較河南為豐富；完整之陶器亦多得自甘肅，其彩繪之圖案亦較河南為富麗。但河南陶片，其陶質之硬度，深紅之彩色，面部之磨光，設色之種類，圖案之優美，陶肉之薄，在在勝於甘肅；此外尚有數種特質。故河南之多色陶器，實自成一族。

『自西方遠來之新文化，當其直達黃河流域之今甘肅中部時，即順流而下迅速以達黃河之下流及其支流流域，至是遂與土著文化相混合而成為當地石銅時代之文化。

『著者此際之討論，僅及文化之遷移；至人種之遷移，則未敢過問，當俟步賴克博士(Dr. Davison Black)以研究人骨所得之結果詔示吾人矣』〔註十三〕。

安氏於此，雖堅持彩陶西來之說，而以承認河南陶質優於甘肅，遂無以自圓其說，而惟以迅速傳播及與土著文化混合解釋之。然則又安見其必自甘肅傳河南，而非自河南傳甘肅也。故於此乃舉向所設想之人種西來說置之而不敢過問矣。

綜以上諸說，關於陶器者吾人可得其已論定之點如下：

(1)仰韶陶器陶質之薄，惟蘇薩第一可比；成分含鐵之高，惟安諾第二可比；形式則安諾、蘇薩均相似；花紋則尤與蘇薩西邊之帖鉢模襄最類；花紋彩色則與安諾第一第二銜接；其用陶鈞，則惟與蘇薩第二同。

(2)仰韶所得之鼎鬲族之陶器與商周之銅鼎銅鬲極有關係，而尤以鬲為河南陶器所獨有之形式。

(3)甘肅所得之陶器，數量視河南爲多，花紋視河南爲縟，而質之堅硬、肉之細薄，面之磨光、圖案之優美、設色之種類均不及河南。

(4)沙鍋屯之陶器與河南同。

(5)甘肅鬲族之陶器，齊家、仰韶、馬廠三前期均未見；鼎族亦至辛店期以後始漸富。

(6)甘肅之彩陶最早亦見於仰韶遺址。

(7)甘肅彩陶視河南爲益近於西方。

安特生與阿恩僅根據第一點，遂謂中國文化實由西東來；嗣因發見第七點，安特生乃益自信，而阿恩則且以甘肅陶器之發見爲於西亞與河南之長途中立一計里之石標。然則何以解於河南獨有之鼎鬲屬陶器乎？阿恩氏以爲鼎屬陶器係脫胎於禿累之三足陶器，原欲解答此一問題。然安特生於此卻自知不能概括地主張中國文化西來之說，尤承認鼎鬲屬陶器，尤其是鬲屬陶器，爲由中國河南、陝西交界處向西傳播。惟對彩色陶器，則仍以爲由西東來。此則否認中國文化西來說之高本漢亦復云然。顧吾人於此仍不能無疑。若彩色陶器而果自西東來，則首受其影響者，當屬甘肅，何以略先於仰韶之齊家期竟未之見，而竟同發見於兩地之仰韶期？即果如安特生所謂傳播甚速，何以河南之彩陶，無論質地、製法、圖案、設色又在在勝於甘肅？果吾人亦如安氏之以獨斷的論證，根據河南之鼎鬲既早於甘肅，遽謂其由東而西傳；河南之彩陶，論質不論量，又在在有勝於甘肅。因更謂即以彩陶論亦屬由東而西，可乎不可也？高本漢氏固亦嘗謂「河南

文化四出傳播，以遼寧論，其新石器時代之文化卽爲嫡派之中國文化。河南文化旣四出傳播，可以東至遼寧，獨不可以西至甘肅乎？若謂甘肅之陶器視河南爲益近於西方，然此亦不過足以表示其爲河南與西方之過渡，計里石標之甘肅陶器，謂之由西而東可，謂之由東而西固亦無不可也。故惟據(1)(7)兩點言，在彼可證爲由西而東，在我亦可證其爲由東而西。此則西人中亦有持此說者，德國化學家麥猶伯(Meyerburg)卽以爲世界較高之工業實源於中國，蓋中國乃石器瓷器之母邦也[註十四]。然則此種文化果由西而東，抑由東而西乎？是則當以年代定之。

就年代言，郝步森頗致懷疑，以爲：『此種陶器，旣創自巴比倫，而四出流傳，中國地處極東，達到之時自當較晚』。然中國夏代（公元前二二〇五—一八一八年）銅器之用已廣，而仰韶遺址並無金屬器物，因明明遠在夏代以前也。據郝氏所列近東發見彩陶之遺址，謂巴比倫當在公元前三千五百年，小亞細亞當在二千五百至二千年間，希臘北部塞撒利當在公元前二千年至一千二百年間。是小亞細亞與塞撒利固傳自巴比倫者，而達到塞撒利之年代已相隔二千餘年或千餘年，而自巴比倫傳至小亞細亞亦達千餘年。此三地在今日固合稱爲近東者，而文化之傳播，尙需時千餘年乃至二千餘年；若我國則固西人所稱爲遠東者，何以西方文化達到我國之河南，轉在二千二百年以前，同於小亞細亞而早於塞撒利，此又何說也？若謂中國上古史之年代不盡足據，然則吾人請如斯密特博士之言，無與中國歷史作比較，而與西方各地作比較。據阿恩氏與安特生所已論定之點，謂仰韶陶器最與波斯西南之蘇薩及俄屬土耳其斯坦之安諾爲最近

似，則請一與此兩地之年代作比較。據斯密特博士計算安諾文化期之年代爲：

第一文化期——公元前二千年與三千年間

第二文化期——公元前二千年與一千五百年間

第三文化期——公元前一千五百年與一千年間

第四文化期——公元前一千年至五百年間

阿恩且以爲證以蘇薩所採集，嘗予以修正，更推第二第三兩期於三千年與二千年間，而置第一期於三千年以上〔註十六〕。據阿恩氏之意，欲定河南遺址之時代，當視蘇薩、安諾之第一二期。蘇薩、安諾之文化期，學者大都置諸二千五百乃至三千年，故河南陶器亦當在是時。然則據阿恩之假定，河南文化期更當在公元前二千二百年至三千年，其時確亦在吾國夏代以前。果爾，是此等文化由巴比倫傳至塞撒利，須隔千五百餘年而始到達，而到達遠處極東之仰韶反與蘇薩、安諾同其時，視塞撒利早千餘年而得之，此又何說乎？

不惟如是，據阿恩氏之所論列，西方各文化期之陶器與仰韶陶器可以比擬者，大率皆在石銅器時代。茲節其記載如下：

安諾第一期——有銅製之針錐及小裝飾品

第二期——銅器尤多

蘇薩第一期——有銅圓鏡

第二期——銅器更數數見並有文字

脫里波留——有銅製武器及他銅器

而如塞撒利者則尤已至銅器時代矣[註十七]。然而仰韶文化固猶絕未有文字，尤絕未有銅器也。在中國所發見之文化期，惟甘肅之辛店、寺窪、沙井三處乃雜有銅器。茲節錄安特生甘肅考古記中之記載如下：

『齊家、仰韶、馬廠三文化期，就吾人經驗之所及，有一共同之特點，即絕無金屬器物之存在是也。其次當附述有銅器之辛店、寺窪、沙井三文化期，就其銅器之多寡而定其年代之先後：

辛店——銅器極稀少

寺窪——有次多之銅器

沙井——銅器如矢鏃等較精備』[註十八]

然則阿恩氏以蘇薩、安諾之第一二期與仰韶相比擬且已不倫，此兩處僅能與寺窪、沙井同其先後，蓋仰韶與寺窪中尙隔有馬廠、辛店兩期，以上古進化之遲滯，仰韶似尤當與巴比倫同其時，又何所據而謂此等文化之必由西東傳也？即讓一步言，人類之由石器時代進而爲銅器時代未必同其時期——蘇薩、安諾已進於銅器時代之時，仰韶固可猶未有銅器之應用。夫此固非吾人所能武斷，然製彩陶之技術可以東來，製銅器之技術又何獨不能與之俱來乎？故此惟有兩地爲個別之發展，無溝通之關係而後可。若必謂河南與西亞有溝通之關係者，則與其謂爲由西東，尙不若謂爲由東而西之可以圓其說也。

吾上文辨證所根據之材料，因悉由安特生與阿恩所研究而得之報告，未嘗參雜以些須其他之資料，而所得結果乃恰與二氏相反。此其原因實由二氏皆挾有拉克伯里、李希霍芬輩中國人種及文化源於西方之成見，特以在此科學昌明之世，不復能以拉、李獨斷的見解立說，故尙論而不斷，以俟步賴克人骨之研究來爲最後之決定。步賴克者，北平協和醫校解剖學教授也，嘗受中央地質調查所之委託，從事於沙鍋屯、仰韶兩遺墟所得人骨之研究，而得其結果如下：

『故吾人比較研究之結果頗不易避去「沙鍋屯仰韶居民體質與現代華北居民體質同派」之結論』。〔註十九〕

其後地質調查所更將甘肅各文化期所得之人骨亦委託其研究，其研究之結果則如下：

『在我於沙鍋屯及仰韶遺骸之報告中，我嘗經證明那兩組骨骸所代表的人民之體質與現代當地居民之體質同屬一派。假如所證果實，則仰韶、沙鍋屯居民之體質與史前甘肅居民之體質亦相似，蓋三組人之體質均似現代華北人，即所謂亞洲嫡派人種也。

『以上結論適用於甘肅搜集中大多數的骨骸，但是這裏邊也有與衆不同的頭骨。因爲這些頭骨上不同的品質，牠們可以自成一支派。屬於這支派的頭骨有三，其中兩個得自朱家寨（仰韶期），一個得自馬廠沿。……但是要從正面看牠們，卻又沒有與大多數顯然不同的地方。所以我們難確定這三個頭骨的地位及其所代表的人種與他種人之關係。現在我暫名此派爲X派。

『再者初步測驗這些材料所得的印象，使我相信爲這骨骸所代表的歷史以前的甘肅居民大多是原形支那派的，不是高本漢敎授所擬議的土耳其種。但是在最早期的居民骨骸之中，卻有幾個頭骨與大多數同宗而不同派，或較之原形支那人更爲原形』〔註二十〕。

據此則東而沙鍋屯，中而仰韶，西而甘肅之六文化期，其所有文化皆現代華北人之祖先所自創。蓋此等地方所發見之骨骸與今華北居民皆同屬一派，非但不類亞洲以外之人，並亦不類土耳其人。再由甘肅前期中所發見之X派頭骨觀之，尤足徵吾族祖先勢力之西進，故馬廠以後各期中卽不見有此頭骨也。吾史前人種旣由東而西進，則其所創之文化亦由其攜帶而西傳，此應是當然之邏輯。

由上所述，吾人可暫行假定吾國人種及文化並皆發展於本土，拉克伯里等西來之說雖得安特生、阿恩等爲死灰之復然，在科學之觀點上仍不能成立。故自步頼克博士人骨之研究報告發表後，西來說卽不復有人提及矣。

〔註一〕見癸卯新民叢報中國人種考。

〔註二〕見劉恕通鑑外記注引。

〔註三〕見東方雜誌第二十六卷第二號。

〔註四〕見前農商部地質調查所出版地質彙報第五號第一册。

〔註五〕見地質彙報第五號第一册中華遠古之文化。

〔註六〕同上。

〔註七〕同上。

〔註八〕見一九二四年 Ymer 第三四頁。

〔註九〕見前農商部地質調查所印行之地質專報甲種第五號安特生著甘肅考古記中文化之遷移節。

〔註十〕見同上。

〔註十一〕見前農商部地質調查所印行之古生物誌丁種第一第二册阿恩著河南石器時代之著色陶器。

〔註十二〕見甘肅考古記中文化之遷移節。

〔註十三〕見同上。

〔註十四〕見河南石器時代之著色陶器(丙)製作詳述節。

〔註十五〕見河南石器時代之著色陶器中外國陶器與中國陶器之比較節。

〔註十六〕見同上。

〔註十七〕見同上。

〔註十八〕見甘肅考古記中甘肅文化之相對年代節。

〔註十九〕見古生物誌丁種第一號第三册步賴克著奉天沙鍋屯及河南仰韶村之古代人骨與近代華北人骨之比較結論。

〔註二十〕見甘肅考古記附錄步賴克之甘肅史前人種說略。

# 近代中國文化發展鳥瞰（原刊新中華創刊號）

## 一　我的視域

吾人欲有所觀察或探討，第一須先認清了對象，否則便頭緒紛繁，無從下手。我在這裏所探討者，當然是近代的中國文化。「文化」一名在我們這術語不曾完備正確的社會中，可是有二個意義：其一，相當於英語 Civilizotion，是指人類爲生活而活動的總成績言，換言之，便是指人類整個生活的——無論物質的精神的——形態言；其二，相當於英語 Culture；是指人類精神生活所表示的意識形態言。我在本文中所謂「文化」乃是第二義；即在第二義，要分頭作詳細的探討，那又是文化史的事，我在這裏所要探討的，却祇是近代中國文化的核心和其演變的過程罷了。

## 二　近代中國文化發展上的一個癥結

『子路使子羔爲費宰，子曰，「賊夫人之子」。子路曰，「有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後爲學」？子曰，「是故惡夫佞者」』。這是在數十年前還不失爲我國人人必讀的經典——論語——中所記載的一段語錄。讀書是否可算是爲學，當然是個問題。在孔老先生是嚴斥他的門徒那「何必讀書，然後爲

學」的兩句話爲詭辨（佞），而孔老先生的話，在大多數中國人的意識中，又是向來認爲不至於說錯的。不過我對於子路這兩句話實在覺得實獲我心。

我爲甚麼在本文開場先引了這一段語錄，并且不倫不類的引申了一段廢話呢？原來我在這裏所要探討的近代中國文化，除了「落後」兩字，實在沒有甚麼可說的；抑亦非但落後，并且還落後的有些異樣。何以言之？因爲要講現代文化，我們原不能不推尊歐洲人一聲先進，而亞東乃至全世界當然是後進；就亞東講，我們的強鄰——日本又要算是先進，這話想是不至於被否認的。但是從歷史上看來，中國迎受歐洲文化，確實比日本要早百餘年，受歐美資本主義的壓迫也要早二十年；十九世紀前半期中國出版的徐繼畬「瀛寰志略」、魏源「海國圖志」傳入日本，居然要算是日本藉以窺見外情的鴻寶；便是距今四十年前我國譯出的「萬國公法」、「富國策」、「地理全志」、「古今萬國綱鑑錄」等書，也還是日本維新思想的源泉〔註一〕。但是日本現在如何呢？我國所以會有這異樣落後的原因，自然不一而足，我覺得「讀書就是爲學，捨却讀書別無所謂學」的風氣，恐怕不失爲重要原因之一。

## 三　清代學風是阻礙文化發展的致命傷

其實「何必讀書，然後爲學」這兩句話，在孔老先生當時雖覺得子路挺撞得可惡，曾罵他一聲詭辨，究竟也沒有甚麼理由可以駁倒他；便是他老先生平常爲學，也明明執射、執御、問禮、修樂、入孝、出

弟、愛衆、親仁、獵較、周游，未嘗死讀書；他教人，也明明以文、行、忠、信、並重，將禮樂射御書數並列爲必修的六藝，未嘗專教人死讀書；其實在他老先生那時也並沒有許多書可讀。自漢人因搜求遺書的關係，或者很重讀書，後來却也未嘗專以讀書爲學。直到明末清初的顏習齋還曾說：『人之認讀書爲學者，固非孔子之學；以讀書之學解書，並非孔子之書』。足見學問之道，固不限於死讀書，其實一味死讀書，不但不足爲學問，有時反有害於學問，這其中的道理，顏習齋先生有幾句話說得痛快而澈底。他說：『書本上見，心頭上思，可無所不及而最易自欺欺世，不特無所能，其實一無知也』〔註二〕。又『譬之於醫，有妄人者止務覽醫書千萬卷，熟讀詳說，以爲予國手矣，視診脈、製藥、針灸爲粗不足學。書日博，識日精，一人倡之，舉世效之，岐黃盈天下，而天下之人病相枕，死相接也』〔註三〕。顏氏此種議論，或者是對當時黃宗羲等學者之徒，頗有以讀書爲學的趨向而發，也未可知。可是黃宗羲顧炎武等雖確曾有一言半語提倡讀書，實也因明人習於王陽明致良知之說，羣相「束書而從事於游談」，所以黃氏就明明說，『讀書不多，無以證理之變化』〔註四〕，原說讀書的作用，不過用以參證，何曾說讀書便是學問。至於顧炎武的策馬遊關塞，到處墾牧備糧儲，尤其是一個實行家，而非書獃子。和黃、顧、顏同時而稍先後的絕學者、如天算家王錫闡、地理學家劉繼莊等，也都從實際上做工夫，並不是尋章摘句的書獃子。於此等處儘可見清代以前的中國學風是怎樣的了。

自從清代盛時，康、雍、乾三帝恐漢人之反側，一面嚴禁士人結社論政，大興文字之獄，以箝制人

心；一面抬出獎勵學藝的好招牌，迭開鴻博科，纂修明史等大著作，大開四庫全書處，以牢籠所謂豪傑之士；一面更嚴定科舉的功令及科舉文的程式，以消磨一般士人的銳氣，——當時眞所謂「張天網以該之頓八紘以掩之」，使得漢人要弋利，要釣名，乃至要全身免禍，都非死讀書不可，其目的無非叫漢人少管閒事能了。可是這一來，那些專學干祿的先生們，固靦然自命爲讀書種子，而那些儼然自命爲學者的，則尤影戤了黃、顧等大師提倡讀書的一言半語，只索往故紙堆中鑽。因爲這樣做，既可獵取功名，或博得學者的榮名，又可藉以藏身甚固，何樂而不爲呢？於是乎生生不已的書獃子，在故紙堆中愈鑽就愈深，而所謂漢學的壁壘，也就在這樣的趨勢之下森然成立，不可一世了；近人所羣推爲有合科學方法的漢學家法也就成爲當王者貴的治學方法了。然而故紙堆以外的世界是何世界，他們却都給你個耳無聞，目無見。

至於漢學以外那自命爲理學守殘壘的衞道先生們，却尤其是些食古不化的書蠹，或有意矯飾的酸丁，更不能比於漢學家；那些從事史學、輿地學等比較算是經世之學的，又大都挹漢學家之餘緒，也向故紙堆中討生活，因爲不如此也不足稱學者。尤可異者，便是那以測算當前天象爲事的天算家，似乎總應該做些實測的功夫了，誰知他們却也以稽古相尚，所以那緝校古算經的戴震可算是昌明絕學的功臣，而那斥薄倖，養工匠，製儀器，從事實測的張作楠却被目爲「算背」了。錢大昕『西人之術，止實測於今，不復遠稽於古』的兩句話，實可代表淸代天算家整個的學風。綜觀有淸一代的學風，可以用一句話概括，便是「不讀古書不得爲學問」。惟其如此，一時所謂學者，人人都成了專向過去着想的愛璧美賽士(Epime-

thius）〔註五〕。而沒有一個肯向未來着想的帕羅美賓士（Promcthius），自然人人都向後轉開步。這樣的思古之幽情，其毒蓋直至現在還時時在發作。

## 四　中國走上現代文化新途徑時的彷徨

當我國人拾命往後轉，向那故紙堆中進攻的時候，歐美人士却正興高彩烈，一往直前，專向那現實的人生和大自然界進攻。試想現實的人生和大自然界中的天地，是何等的廣大，何等的光明；故紙堆中的天地，又何等的狹隘，何等的黑暗。人家知道向廣大光明的天地去進攻，其活動自然一天一天的展開；我們既埋着頭鑽向那狹隘黑暗的所在去，自然愈鑽愈偪促，直鑽至牛角尖中，不見天日而後已。我們既自趨絕徑，人家的發展力，到了相當的時期，自然一步步地侵佔了過來。直待到鴉片戰役、英法聯軍相繼而來，剝牀及膚，接二連三的日偪處此，感覺得有點生辣辣的苦痛了，纔有少數人打了呵欠微微地睜開了朦朧的睡眼，這纔有幾個發育不甚完全的帕羅美賓士，要想起來挽回大多數陷溺已深的同胞愛璧美賓士。但是潘都娜（Pandona）的美色當前，不但愛璧美賓士目眩神移，顧不了他哥哥的訓誡，便是帕羅美賓士自己也未免我見猶憐。所謂帕羅美賓士也者，既有此一念之萌便覺得瞻前固佳，顧後亦美，自不免彷徨岐路。

然則所謂帕羅美賓士者，又是些甚麼人？在何時產生的呢？原來距今七十餘年前，這沈悶而奇古的中國社會中，曾來了個大震動——在當時覺得比鴉片戰爭還要大得多，便是太平軍。這一震動却震醒了幾位

身臨前敵的大人先生，便是那所謂中興名臣而又以辦洋務見稱於時的曾國藩李鴻章等。曾李等當在要做中興名臣的時候，曾利用了幾個歐美人如華爾、戈登輩所帶的洋兵來助他們鎮壓這大震動。這一下纔開了眼，見到歐美尋常的幾個人對於軍事也這樣訓練有方，軍械犀利，覺得大是不可侮；加上又明明眼見英法聯軍入北京的時候，以僧格林沁那樣忠勇絕倫的神將，也抵不住英法幾隻兵船；前後一參照，乃來了個大澈大悟，知道西法是不可不採用的了。於是中興名臣一做成功，便更想到要辦洋務以固國防。恰好那時候有一位新從美國留學回來的容閎，力勸曾國藩辦教育，培植些人材為國用。曾幕中有幾位通天算的先生李善蘭華蘅芳等都力勸曾將購辦機器的事委託了容閎；一面更和李鴻章會銜奏請派學生出洋留學。李也因軍事上的需要，零星地隨營辦了幾個機器局、造鎗彈。同時北京清政府曾設有個同文館，想培植些外交人材；李也奏請設一廣方言館於上海；於培植外交人材外，更主張令學生譯讀泰西原文機器書。容閎辦了機器回來，李因將原有機器合併了辦個江南製造局，一面造槍礮，一面更請人譯書。這一來，北京的同文館，上海的廣方言館，江南製造局，便成了當時講西學的學府；加上西人在上海所辦的廣學會、格致書院等又從傍輔助，一時西藉居然源源不絕的譯了出來。當時從事此項譯書工作的，除了李善蘭華蘅芳兩巨擘外，有徐壽、徐建寅、趙元益、王德均等，西人來相輔佐的，有偉烈亞力、狄考文、傅蘭雅、金楷理、林樂知、艾約瑟、丁韙良等，而尤以傅蘭雅出力為最多。譯出之西書，就現存那些清末所刊的西學大成、續西學大成、富強叢書、格致彙編、格物人們、格知啓蒙、西學啓蒙等一類叢刻中考之，總數居然幾達二百

種。其中屬於當時所謂格致之學的天文、算學、地理、礦學、聲學、光學、電學、重學（力學）、化學、動植物等，共百種以上，應用之學，如軍事、醫藥、航海、工藝等五六十種，此外如史學、外交、敎育等則合共祇十餘種。由此可知格致之學實爲當時最時髦的學問；而其所以時髦，要無非取其於軍事製造有關。所以當時所謂西學者，幾乎便是指格致之學——物質科學言。按理說，那時既這樣的注重物質科學，雖不必立時使中國臻於當時夢寐以求的富強之域，至少中國文化總該開始走上現代文化（科學文化）的新途徑了。然而竟不然。這種文化的結果，却不過在中國原有的四部書之外，添上了西學大成等一類書籍——不過在故紙堆中再加上一堆故紙罷了。這沒有別的，祇是潘都娜的美色在作祟，愛璧美寶士的代言人倭仁之類固捨命的開倒車，硬拉扯着向前走的人向後轉，便是那些帕羅美寶士的代言人，也覺神爲之奪，覺得進退都各有是非，因而有下述彷徨的態度。

（一）硬以西學爲中國所固有的一派　這一派人的見解，以爲西學固屬求富強的要圖，但一轉念間，覺得我國終是炎黃神明之胄的國家，如許的聖經賢傳中難道便沒有一些子這種求富強的學問了嗎？於是翻着古書一附會，以爲所謂西學也者，原來都是我國古書中所已有；並且西人也還是由我國傳給他們的。這樣一附會，於是化學之理，出於尚書洪範和淮南子了；物理學上固、液、汽三態的變化出於亢倉子了；仿此重學、光學、出於墨子，聲學出於律呂，電學出於關尹子〔註六〕，礦學出於尚書〔註七〕，甚至卜筮與天道可以比附於歐美的憲法，尚書「兼弱攻昧，取亂侮亡」二語可以比附於達爾文的天演公

例〔註八〕，其他如格致書院課藝等書中此種類似的附會尙不一而足，而尤以十三經西學通義一書爲附會得最有系統，舉西人之學藝政教一切都比附於十三經中。從現在看去，幾乎要令人致疑，當時那些高明老先生是不是在夢囈。但這不能怪他們，因爲當時的社會意識，不如是不足以成其高明。時髦使然，從何說起？其實在最初踌躕這種話頭的人，或者正所以對付那些愛璧美寶士的代言人，告訴他們這些學問並非洋貨，實在於古有徵，免得他們來横生阻梗。可是這一來此種話頭不久便成時髦品，一般正在慄慄危懼，怕他們所讀的古書會成廢紙的先生們，便藉此來硬撑場面。於是乎西人辛辛苦苦從現實的人生和大自然中努力得來的成績，一到中國，便給這些人横拖倒曳，拉進故紙堆中去了。

(二)中學爲體西學爲用說的一派　前一派那些像煞夢囈的話頭，眞正會讀古書的人，却也覺得有些不成話，但是他們可又有他們的見解。這一派的意見，以爲西學自有其所長，不必盡比附於古籍，不過西學祇是末藝，雖可以應世事，而立身行己之大道，仍當求之於中國的古籍，而尤其是聖經〔註九〕。此其說雖不失爲苦心孤詣，爲維持世道人心而自圓其說，然而在本來死死的抱殘守缺的清代士大夫，一聽到這樣圓通之說，便靦然以維持道統自任，以爲西學既不過是末藝，道仍在古書，那末末藝小道又何足學？而況習藝固非實做工夫給人看不可，那裏及得道之可以口頭講心頭思的來得容易騙人？藝難而名微，道易而名高，誰又是個傻子，肯捨道而習藝呢？結果還是大家重新鑽向故紙堆中去。

有了這兩派彷徨的態度，自然人人都學乖，像那些要實做工夫的科學事業，落得都讓給那些西洋傻子去

幹，於是讓法國人在徐家滙去建天文台；讓德國人在吳淞同濟大學中去設生理研究館、和解剖研究館，在青島去設觀象台；更讓英、俄、法、比給我們去建鐵路；甚至中國人有陸軍，可讓德國人來訓練；中國人有海船，可讓英國人來駕駛；中國人有工廠，可讓西洋工頭來做工程師；中國人有學校，可讓西洋敎士來做大敎授；好在有西洋人可供使喚，自己落得偷些懶，來拱手論道，時還讀我書。便是要學時髦，講時務，以便可以取功名，上條陳，有的是西學大成一類的書可以讀，幷且也儘散剽取；便是要掛學問家的招牌，儘可拿這些入門啓蒙的科學書和古籍中一言半語似是而非一比附，豈不儼然考據家？此等省事不吃力的巧宗原落得拾，何必像西洋人那麼傻，化錢賠力費工夫呢？此讀書之道所以大，讀書之法所以巧，而亦讀書之所以就是學問了。這便是當時那種格致學的文化運動所由終於使中國和現代文化不發生關係的大原因。

## 五　換一個方向的新途徑

上面所述的文化運動，其時期大約在太平軍興以後，中日甲午戰役以前之三十餘年間，其目標無論在朝在野，大概都在製造鎗礮訓練海軍，以固國防，其結果却經不得新興的島國日本之一擊，於是那時可算是帕羅美賓士代言人的領袖李鴻章白受了漢奸之名，有寃無處訴，祇得交出政權，退歸林下；他幕中那些參與此期中文化運動的西學家也隨之銷聲匿跡而散歸田里；格致的文化運動，也遂一時歸於沈寂。但是西

洋儍子卻不放鬆，又施展他們那一往直前的老脾氣，一步步的侵逼過來——德占膠澳，俄占旅大，英占威海衛，法占廣州灣，紛紛用租借的名義，將我們的沿海要港猶如風捲殘雲般，攫奪了個一乾二淨。自然，那些死讀書的老先生們和那幷書而不高興讀的甚麼親貴們，除了縮身退避，拱手奉送之外，還有甚麼辦法呢？但是故紙堆的大門已坍了，儘管在其中自以爲藏身甚固的朋友，到此也覺得幷故紙堆都發生存亡問題了，於是由一個向會讀書的廣東舉子康有爲出來率領了一班已經感覺故紙堆有問題的讀書人，上書清帝載湉，奏請變法自強。載湉卻也年少好事，居然聽了這些書生的話，大變其法。不料當他正在接二連三頒下了維新之詔，那斷送清朝二百餘年天下的老婦那拉氏，仗着皇太后的地位，出來硬掣住了載湉的手臂，將載湉所行的新政一筆勾銷，拚命的大開其倒車——這一下倒車，不但開回到故紙堆的明堂太廟中去，直開到故紙堆的迷樓幻境中去，於是乎幷明堂太廟中的周公、孔、孟、服、鄭、程、朱也無所用之，而迷樓幻境中的哪吒、楊戩、孫悟空、猪八戒、黃三太、黃天霸、濟顚、冷于冰、九天玄女、黎山老母等卻大顯其神威〔註十〕，因而闖成了義和團的一幕全武行的滑稽戲；幷因此觸動西洋儍子的肝火，而闖下了八國聯軍入北京的大禍。這一來那些死讀書和幷書不讀的先生們因無法收拾，也就不敢耀武揚威，乖乖的將那漢奸李鴻章班請了回朝，纔忍辱負重的消弭了這一場滔天大禍。不久李鴻章一瞑不返，他的事業便由那中體西用派領袖張之洞繼其緒。

張之洞的見解卻和李鴻章有些不同，這我們只消將他倆對於西學的主張比較一下便可見。

李的主張是：『彼西人所擅長者，推算之學，格物之理，制器尙象之法，無不專精務實，泐有成書；經譯者十纔一二。必能盡閱其未譯之書，方能探賾索隱，由粗顯而入精微』〔註一一〕。張的主張是：『……政藝兼學，學校、地理、度支、賦稅、武備、律例、勸工、通商、西政也；算、繪、鑛、醫、聲、光、化、電西藝也。……西藝必專門，非十年不成；西政可兼通數事，三年可得要領。大抵救時之計，謀國之方，政尤急於藝』〔註一二〕。又『西學亦有別，西藝非要，西政爲要』〔註一三〕。

就兩人見解講，李不免於偏，自不如張之全，可是張之所謂「政急於藝」，「西政爲要」，等主張，爲的是無非「藝必十年而成，政祇三年而可」，故認西政爲可救急，其實並非薄視藝，所以又說：『講西政者亦宜略考西藝之功用』〔註一四〕。但是他雖知道藝難，也知道學校是西政的要着，並且也知道和劉坤一會銜奏停科舉，辦學校，却並不知藝之所以難，所以他自己浪用國帑辦工廠時，明明因所用人員太外行而致浪費，而他那「保存書種」〔註一五〕的用心，終不爲之冷淡。於是向清政府奏停科舉設學校及爲清政府擬奏定學堂章程時，除了照鈔日本學制外，其主要精神便是爲讀書人謀出路——一面旣爲學堂學生定了舉貢生員的獎勵，一面更挖空心思爲讀書人，科舉中的舉貢生員謀出路，於是養成青年以學堂爲敲門磚的風氣；幷且於學堂功課中又本着他那「中學爲體，西學爲用」的成見，特別注重讀經。所以終淸之世，學堂的學生始終還是無異於從前學干祿的讀書人，科舉儘管停了，學堂儘管開了，日本學堂所有的功課儘管是應有盡有了，可是精神所寄，還是讀書求取功名。傳統的讀經不必論，國文之祇有讀而無其他辦法也不必論，便

是修身也是讀，歷史也是讀，地理也是讀，乃至物理、化學、動、植、鑛物也無非是讀，以爲能讀書則百事了。所以張的見解，雖不必同於李，却並沒有甚麼兩樣。

當張之洞正在辦學校辦公廠，以期實現他那「政急於藝」的主張時，中國的文化却又已換了一個新途徑。這途徑的轉向却於張沒有甚麼大關係，其動力却發自康有爲的門徒，便是那在八國聯軍以後做中國國民思想領導的梁啓超。梁氏「政急於藝」的主張，比張還要澈底，以爲西藝儘可使喚客卿，西政乃是治天下之大道〔註一六〕。他所謂大道，在跟着他老師爲維新運動時，所憧憬於他心目中的，本是日本那萬幾決於公論的憲政；到他老師失敗之後，纔發覺那些盤據在政治窟穴中的親貴們其勢不可侮，因竭力提倡民權，於是而一鱗一爪的介紹法人盧梭、孟德斯鳩等學說。恰好這時又有東西洋兩位出色的留學生嚴復、馬君武，譯了孟德斯鳩的法意（馬譯爲萬法精理），及盧梭民約論，一時要求民權的運動頗深植於中國士子的意識中，而梁氏因爲淺入淺出，極合只會讀書的中國人的脾胃（法意民約論都是人家體會了現實的社會，而反映出來的絕作，不是專靠讀而深知其意的），便握了一時的領導權。稍後因爲孫中山的革命勢力，與時俱進，國內外那些醉心民權的書生，儘多傾向革命的了，梁氏因又返本歸原，零星介紹英人洛克、德人伯倫知理的國權說，幷且大倡其「盧梭爲十九世紀之母，伯倫知理爲二十世紀之母」〔註一七〕的論調，以期與孫中山立異，而保持其領導權。不料善解人意的淸政府，却借此大燃其專制的死灰，假託籌備憲政的空名，張皇其中央集權的實際。好在那時講政治的都是一般死讀書的書生，平日本來有的是管仲、商鞅的政

論，又鑒於外重內輕的中國歷史事實，更不問伯倫知理立說的對象，德國和中國政治實況的異同；加之又有個日本憲政的好模範，倒也覺得清政府的玄虛弄得不錯，幷惟恐其不早日實現。所以當時假使沒有從事實際工作的孫中山，我們或正將重返於康、雍、乾之盛世，豈不猗歟休哉！不料辛亥革命成功，而梁氏的領導權終於不保。

但是梁氏的領導權雖失，而梁氏領導時的國民意識却仍未變更。因爲當八國聯軍以後，民國成立以前，國人既受梁氏的影響，尤其是他所提示的日本憲政的影響，羣趨於政法的研究；加上清政府當時總算有籌備立憲的表示，所模仿步趨者，又是日本憲政；於是一般以讀書爲業的舉貢生員，明知抱殘守缺已有些不可能，比較眼明手快的便離却了故紙堆，轉讀政法書，尤其是日本的政法書。清政府因籌備憲政預儲人材起見，設進士館安頓進士，設儲才館敎育部曹，更爲舉貢生員謀出路，而設法律學堂，法政學堂，所延聘的敎員又多爲日本留學生乃至日本學者；張之洞爲求急需起見，力倡派遣學生留學日本，各省大吏相率仿效，也紛紛派遣留日學生，——此輩留日學生又大多數學的是速成科政法。等到民國成立之初，因需要關係，政法之學，尤覺當王者貴，除了國立省立的法政學校外，各大城市便更紛紛設有私立的政法學校或講習所，而負敎習之責者，又大概是清末國內和留日的政法學生；同時那些立法機關的議員和司法機關的各級推檢等官，也非此輩政法學生莫屬，所以自清末及民國初的一段期間中，中國智識界——讀書人的心理或意識，上焉者認政法爲足以救國的工具，下焉者又都認爲獵取名位的敲門磚，而政法之學尤其是日

本的政法之學在當時遂成爲中國文化運動的核心。

正惟其當時爲中國文化運動核心的政法之學，是完全從帝制的日本販運了來的，所以對於共和初建的中華民國實不甚相干；而辛亥革命的不澈底，這些日本式的政法學生或不能逃其責，——新文化運動時，新青年嘗舉以爲反動派代表的王敬軒，實在還好算是遭寃枉的，日本式君主立憲的形態，本就已牛頭不對馬嘴，便是眞正老牌的盧梭、孟德斯鳩輩單純的民權主義也未免偏而不全，而況三民主義的神髓原在民生主義，尤非僅僅死讀政治書——何況是讀日本政法書的書生所能了解（並非是了解文義）。所以當民國成立後，孫氏提出他那建設大計實業計劃時，纔提了個築造三十萬里鐵路的計劃，便已令那些政法學生舌撟面不能下。當時不要說是日本式的政法學者，便是那新從歐美歸來的政法學者，也覺得非政法不能救國，像這種築造鐵路的計劃，實在有些迂遠而不切於事情；所以一般人認爲當務之急者，祇是爭論那法國式的內閣制共和政體，和美國式的總統制共和政體究竟孰者爲適於中國；更不察及當前現實的社會是何社會，民生是何民生，以爲祇要政治形式一變——在日本式的政法學者，實在政治形式變不變都不吃勁——一切都已解決；於是將他們自已所熟讀的書本，甚麼戴雪、白芝浩、哈蒲浩、蒲徠士輩的著作儘量的你鈔我襲，搬弄了出來，甚至於用爲互相攻訐的武器；於是乎議論未終，而袁世凱的辣手己一步步的施展出來了，——宋敎仁遭暗殺了，大借款成功了，二次革命失敗了，帝制運動露骨了。當時孫中山的苦口危言，在一般政法學者祇當做東風吹馬耳，甚至還有向來不能說是沒有頭腦之輩如楊度等，居然認袁爲終能統治

中國，而努力從事帝制運動。直到袁皇帝快要登基，那些相信政法足以救國者如梁啓超等纔知上了袁的大當，急起而圖補救，而那比較多數的以政法學爲敲門磚者，則且輸誠袁氏，想做個爲聖主開基的功臣了。這一來一般讀政法的書生威信全失，而以政法學爲核心的文化運動也於以壽終正寢。推原這一期中政法學者的所以失敗，那以之爲敲門磚者不足責，那些想以政法之學救國者，畢竟還是因爲祇知讀他人書，而不着眼到當前現實的社會和政情，所以終於不知不覺之間乖乖的爲人所賣。

## 六　所謂新文化運動

袁氏帝制運動失敗後，當時做北京大學教授的陳獨秀卽有幾句沉痛的話說：『近來上海中西報紙盛傳袁世凱未死之說，聞者咸大驚異，而疑信參半。於是袁世凱果死與否之探討，紛然以起。余則堅信袁世凱未死，且以此問題實無探討之必要也。吾耳日聞袁世凱之發言，吾目日見袁世凱之行事，奈何癡人果以爲袁世凱之已死耶』？〔註一八〕他這話無非說袁世凱正因窺破了當時的國民意識與共和政體不甚相干，故利用以爲帝制運動；袁世凱雖死，而袁世凱時的國民意識固絲毫未有所變更，不啻尚有無數袁世凱播散於社會之中。所以他這句話最明白的解釋，是高一涵在「共和國家與青年之自覺」一文中開首的幾句話：『近者討論國體之聲震驚中外，餼羊僅存之共和名號，尙在動搖未定之秋，斯篇之論似可不談。然國體之變更與否乃形式上之事，不佞所論乃共和國民立國之精神。政府施政之效，其影響不逾乎表面之制度，而政治實

質之變更，在國民多數心理所趨，不在政治之形式』〔註一九〕。此兩文本先後見於新青年雜誌，即此便可見他們的主張。新青年原是這裏所要述的新文化運動的幹部，陳、高和胡適等都是此中健將，大本營即在蔡元培所主持的北京大學。這種運動雖也從書堆裏出來，但其見地確非前一期那些死讀政法書的書生可比，他們有見於以往的國民意識未免有時代的錯誤，所以毅然以矯正之責爲己任。其提出矯正國民意識的原則和主張是：

一、要有自主的而非奴隸的精神，所以主張打破忠孝節義等舊道德；

二、要有進步的而非保守的精神，所以對於吾國固有的倫理、法律、學術、禮俗都認爲封建制度的遺物，主張應歸淘汰；

三、要有進取的而非退隱的精神，所以主張打破閑逸恬淡的士風，欲青年爲哥倫布、安重根，而不欲其爲托爾斯泰達噶爾（即太戈爾）；

四、要有世界的而非鎖國的的精神，所以主張不顧歷史和國情，應當順應世界潮流；

五、要有實利的而非虛文的精神，所以主張打破舊禮敎，務與現實社會相適應；

六、要有科學的而非想像的精神，所以主張用科學說明眞理，事事求實證，而不託於想像，因認宗敎、美文、玄學皆屬無用。

更根據以上的原則和主張〔註二〇〕，提出種種問題來討論，於是便有尊孔問題、禮敎問題、婦女貞操問

題、文學乃至文字改革問題、科學玄學問題之發生，總而言之，要取中國社會上素有權威的信仰和迷戀，都想一舉而摧陷廓清之，一一根據科學的法則為之重新估定其價值。這對於那動輒於古有徵的舊屍骸迷戀者，確算得是頂門一針。然而當時雖然針砭得人心皇皇，以為洪水猛獸之將至，甚且有醜詆為「人頭畜鳴」者〔註二二〕，其實言論的力量，究不過是扶醉漢——扶得東來西又倒。他們的初意，原為的要矯正封建社會式的國民意識，扶植共和國家的國民精神，故認定德先生——德謨克拉西（民權）和賽先生——賽因斯（科學）為現代文化的兩輪，雖提了六個原則，根本上還祇以科學精神為原則的原則。然而即此一種科學的精神，已決不是在專好「書本上見，心頭上思」，慣弄玄虛的我們這讀書民族中所能無根發芽的。所以後來所結的果，仍舊是無例外的變了樣，除了文學革命——實在祇可說是文字革命，雖至今未必盡滿人意，而總算有成績外，玄學一時不衰而盛，居然曾和科學大張旗鼓的對壘；儘管杜威、羅素、杜里舒相繼東來講學，徒出了幾本小冊子的講演錄，而比較有科學性質的羅素、杜里舒之說就很少有人解得；美文且逐漸混入文學革命旗幟之下戳牌招搖，以致詩人滿街走，托爾斯泰，太戈爾遂巍巍乎聖哲；舊禮教舊道德雖推翻，而新道德迄未見有建樹；婦女貞操的解放，徒為不悅學的淫娃浪子大開其方便之門，以致日報社會新聞，幾以離婚案為其主要材料；故紙堆中的所謂「國故」，又藉重新估定價值——整理的面目而大燃其烏煙瘴氣之餘，竟有於古籍未能斷句，也大寫其整理國故文字和書籍者，遂覺得惠、戴、段、王究竟夐乎不可幾及；至於科學，則至今除了一二種大學校用的課本科學方法論科學概論等入門書以及中央地質調查所

比較的有成績外，試問有的是甚麼？我們如今祇要一查國內大學關於科學的研究和設備，國人對於科學的頭腦和興趣，我想無論誰何，縱極盡會說善道之能事的朋友，恐也說不上科學在中國有甚麼發展，幷不能說中國文化已走上了現代的科學文化的階梯。這沒有別的，科學的研究重在做，不僅是在「書本上見，心頭上思」所能了事，而我們這讀書民族却祇會文謅謅的讀而沒有做的勇氣。也明明知道惟科學可以振刷民族精神，也明明知道現代世界是科學的世界，其如終無勇氣去做何！所以在我看起來，這一期的國民心理，還是張之洞梁啓超所代表的「政易藝難」的心理，不過羣所趨鶩而認爲易者不是政罷了——其實又何嘗不是！

最近又有更進一步者，以爲專從心理上去求改革，仍非根本之圖，想從認識社會組織着手以圖改正國民意識者，其說以爲一個社會的文化實以社會組織，尤其是經濟的構造爲其下層的基礎，而所謂政治法律等政治生活的過程以及學藝思想等精神生活的過程，則不過以社會組織及經濟的構造爲基礎的上層建築。此其立說，現還在世界學術論壇上討論之中，就本文討論範圍講，不必加入。不過我仍舊希望爲此說者不要忘記了科學的精神，要從現實社會去下一番調查觀察的工夫；而尤其是根本之根本的要圖，還是先要從有步驟的改進生產方式下手，專靠書本搬弄學說，那也不過於故紙堆上加了些新紙堆罷了，終無裨於實際。

## 七　結論

綜觀上面所述，我國近代文化的發展，自從清代盛時到太平軍，是考證的漢學的復古運動時期；從太平軍到中日甲午戰役，是穿鑿附會的格致學的文化運動時期；從中日戰役後到袁世凱的帝制運動，是時代錯誤的政法學的文化運動時期；從帝制運動後直到如今，可以說是新文化運動時期。就思想變遷的過程上講，自然是一步一步的想向根本上做工夫，但是有一個一貫不變的精神，便是到如今還祇是漢學家的精神，祇認書本爲學問，所以漢學家所用的方法，居然可說是有合於科學方法。漢學家既居然和科學合了轍，書本當然就是學問了。書本究是記載已往的事物，專從書本上用工夫，神奇煞，祇不過是朽腐的質料，如何前進呢？

不過在最後我得聲明一下。我薄視讀書，我說讀書不是學問，並非謂書不足讀，乃是說學問之道不僅在讀書。讀書之於學問，實在祇是敲門磚，不過不是榮譽名位的敲門磚，乃是用以敲開現實社會和大自然之門的。若竟誤認爲從此不必讀書，則幷前此僅有的成績也將消歸烏有，而重返於太古熙攘之世，這大開倒車的罪過，我可擔不起。

〔註一〕見中報月刊第一卷第四號陳澤華「中日關係之未來的展望」引日人中山久四郎語。

〔註二〕見梁啓超清代學術概論第三十七面引顏習齋言行錄卷下。

〔註三〕見顏習齋存學編學辨一。

〔註四〕見全祖望鮚埼亭集黃梨洲先生神道碑。

[註五]希臘神話：鐵坦 Titan 有二子，長帕羅美竇士，專從未來着想，次愛壁美竇士專從過去着想。帕羅美竇士卽希臘人所奉爲火神的，因他從太陽中帶了火來給人類，并敎人造屋，敎人耕種，敎人馴服牛羊。宙士（Zeus 希臘天神）聞之，怕人類太聰明了，因用泥造成一個美女潘都娜（Pandona），去給人類喫點苦。潘都娜下凡，遇着愛壁美竇士，說是宙士送給他的妻子。愛壁美竇士本曾受帕羅美竇士訓誡，叫不要受宙士的禮物，但一見潘都娜便給美色迷惑了、便是帕羅美竇士看見了也十分歡喜。潘都娜帶來一隻箱子，是宙士給她的。她不知道箱子中是甚麼珍寶，打開一看，有許多魔鬼從箱子裏飛出來，飛向人間，散佈人間的疾病和苦惱。

[註六]見西學大成董沛序和格致書院課藝格致類各文。

[註七][註八]均見李元音十三經西學通藝。

[註九]見張之洞勸學篇外篇會通第十三。

[註一〇]見羅惇融拳匪餘聞（中華書局中國近百年史資料本）。

[註一一]見李文忠全集奏稿三請設外國語言文字學館摺。

[註一二]見勸學篇外篇設學第二。

[註一三]見勸學篇自序。

[註一四]見勸學篇外篇設學第二。

[註一五]見勸學篇內篇守約第八。

[註一六]見飲冰室文集（中華書局版）「變法通議」「學校餘論」。

〔註一七〕見飲冰室文集卷十「政治學大家伯倫知理之學說」篇末案語。

〔註一八〕見新青年第二卷第四號「袁世凱復活」。

〔註一九〕見新青年第一卷第一號。

〔註二〇〕見新青年第一卷第一號「敬告青年」。

〔註二一〕見林琴南致蔡子民書。

# 歸姚以來的古文運動究應給以怎樣的評價（原刊文學百題）

「文選妖孽，桐城謬種」。所謂歸姚以來的古文運動，其最高潮不是所謂「桐城文派」的號召嗎？不是早已有評價了嗎？那末我何必再來饒舌。不過我以爲這句話多少帶些口號性質，是對那些迷戀舊尸骸者的棒喝。如今且再就這種運動從頭加以剖析。

## 古文運動的追溯

「古文運動」一名，說起來頗有些源遠流長，要當上溯到唐朝中葉的韓退之，距離歸有光已七百年，到姚鼐要一千年了。這七百年乃至一千年間，歷唐、五代、宋、元、明而至清，都時時有這種運動起伏着。所謂歸姚以來的古文運動，大概可說是近世後起的個巨浪罷了。那末古文運動似乎確是在我國文學史上要算重要的一重公案了。其事實大概是這樣的。我國古代的文章，自從東漢以後，一天天的趨重駢偶；到了六朝，文人做文，硬要做到「五聲相宣，八音協暢」，於是乎所謂文章便只剩了聲和色，意義反在所不講了。唐初也都只沿了這一脈。韓退之起，以爲儘是這樣趨向於形式，文章要變成無意義的玩具了，於是提倡復古，要大家去學三代、兩漢之文，這可說是中國文學史上古文運動的第一聲。但當時附和他的，只有柳子厚、李習之、張文昌等少數人；後來傳這一脈的也只有皇甫持正、來無釋、孫可之的一線，勢力

也並不怎樣。所以晚唐仍變本加厲，盛行所謂「三十六體」的四六；所傳爲佳話的，也只是「金步搖」、「玉條脫」等巧對。到了宋初，風尙猶是，柳開、穆修的古文還是敵不過楊億、劉筠的駢體。直到歐陽永叔起來，憑籍了知貢舉的勢位，力尊韓、柳，風氣纔爲之一變；於是曾子固、王介甫、蘇洵、軾、轍父子輩出，所謂古文的勢力這纔大盛。明人茅坤且將韓、柳、歐陽、曾、王、三蘇列爲古文八大家。從此之後，經元代而到明朝中葉弘治、正德年間，李空同、何大復等覺得所謂古文也者太落套了，太無生氣了，於是叫人不要讀唐以後文，以爲文必秦漢，詩必盛唐，甚至連關於唐人的典故也一定屏而不用，一時文壇便都跟着他們復起古來，幷將李何二人和邊貢、徐禎卿等五人號爲七才子，這便是所謂前七子；後來嘉靖、萬曆年間李攀龍、王世貞等七人出，更力尊李、何，這便所謂後七子；後七子中尤以王世貞聲氣爲大。在前後七子之間，有王愼中、唐荊川等嫉李、何復古太過，將文章弄得鉤章棘句不易懂了，竭力提倡唐、宋時韓、歐的文章，但其勢還不大；及王世貞獨霸文壇時，崑山歸震川更有意推崇宋、元人之文，力斥王世貞爲妄庸巨子；他自己的文章也力求平淡自然，以矯正前後七子刻意仿古的風氣，一時文名大盛，持論又甚力。王世貞到晚年也不能不服了他。這便是明代的所謂古文運動，是爲古文運動的第二巨浪。自是以後，淸初的侯朝宗、寧都三魏（伯子、叔子、和公）、汪堯峯、姜西溟等便以古文名於世。康熙中桐城方望溪爲古文，務以簡潔淸雅爲主，力倡所謂義法之說，以繼承歸震川自命，所以他們這一派古文家往往以歸方並稱。方望溪盡力揄揚同鄉人劉才甫之文；到了才甫弟子姚惜抱出，眼見當時漢學大盛，而漢學

家又往往卽駢文家，便揭出理學來對抗漢學，硬將理學與古文併家，以爲漢學重考據，駢文重詞章，都有所偏，爲文當義理、考據、詞章三者並重，方算到家。方、劉、姚都是桐城人，所以一時有桐城派古文之稱。就中姚氏以一肩承文統，一肩承道統，聲名尤大，所以他們這一派又往往以歸姚並稱。這便是淸代的古文運動，爲文學史上古文運動的第三巨浪，也是最後的一個巨浪了。不過所謂「歸方」、「歸姚」的聯鑣並擧，將明淸兩個巨浪硬併爲一談，實在不甚合理，這留待後文再講。

由上所述，我們可以看出所謂古文運動也者，其對象各各不同：韓、柳、歐陽是針對專講聲偶的文章的；歸震川與其前輩王愼中、唐荆川是針對前後七子那鉤章棘句的古文的；方姚等是針對漢學駢文而尤其針對漢學家那繁徵博引的考據文的。換句話說，韓歐等是要做有內容而不必拘形式的文章；歸則要做平實自然而不拘於古的文章；方姚等則一方標榜文章義法，一方揭出理學招牌，目光祇在善做駢文的漢學家。但他們也有一點相同，便是不隨流俗。這便是姚惜抱所謂「古今才士惟爲古文者最少，苟有之必傑士也」的一語所由來。這一點確是不可埋沒他們的。

## 古文運動的意義

照上文一路說下來，那些古文家的壁壘甚是森嚴，似乎所謂古文也者，旣非駢文，亦非秦漢之文，又不是考據之文，儼然別有一種文體。便是近來講文學史者也將牠和駢文、詩、詞、曲、小說對立，彷彿所

謂古文也者，便是散文的別稱。這種區分原不自今日始，不過說得較具體的，要算淸人梁章鉅。現且先錄其說：

『自齊、梁以後，溺於聲律；彥和雕龍漸開四六之體，至唐而四六更卑。然文體不可謂之不卑，而文統不可謂不正。自唐、宋韓、蘇諸大家以奇偶相生之文爲八代之衰而矯之，於是昭明所不選者反皆諸家所取。……明人號唐、宋八家爲古文者，爲其別於四書文也，爲其別於駢偶文也。然四書文之體皆以比偶成文，不比不行……是四書排偶之文眞乃上接唐、宋四六爲一脈，爲文之正統也。然則今人所作之古文，當名之爲何？曰，凡說經講學，皆經派也；傳志記事，皆史派也；立意爲宗，皆子派也；惟沈思翰藻乃可名之爲文。非文者尙不可名爲文，況名之曰古文乎』？

他這段話雖爲八股文（卽四書文）張目，但將古文之爲何物，調侃得很有趣，說得似經非經，似史非史，似子非子，并且說牠不能算是文；不過他仍將古文與選體並列，這便是一般人認爲散文的由來。其實古文一名，原起於「文起八代之衰」的韓退之。他所謂「古文」，原意只是「古人之文」或「學古之文」，初無駢散的成見。這可在他答馮宿書中見之。

『辱示「初筮賦」，實有意思，但力爲之，古人不難到。但不知直似古人，亦何得於今世也？……不知「古文」直何用於今世也』？

他說馮宿「古人不難到」，當然指馮的「初筮賦」講，說這篇文章不難學得到古人。馮宿的「初筮賦」現

在雖不傳，可是在「全唐文」中還留着他的另外幾篇賦，如「鮫人賣綃賦」、「初日照冰池賦」、「星回於天賦」，就沒有一篇不是對偶極工的駢文，「初筮賦」當不能例外，退之卻稱他不難學得到古人，可見古文不一定是散非駢。便是韓退之自己，其辭賦一類的文章不必說，即在選本中所習見的「進學解」、「送李愿歸盤谷序」等文章也都不盡避駢偶。他并且在答劉正夫書中這樣說：

『漢朝人莫不能爲文，獨司馬相如、太史公、劉向、楊雄爲之最。』

太史公、劉向做的固不是駢文，但相如、楊雄豈不是選體中的巨擘嗎？可見選體未嘗不爲韓所取，韓亦未嘗有甚麼駢散之分橫亙在胸中。他所謂古文，祇是文章之能學得到古人者而已，這也可於上引「答馮宿書」中見之，並非另有一種文體叫做古文也。便是他所謂學古人之文，也並不像李夢陽等那種學法，不過眼見得當時俗下文字，講形式不講內容，要學學古人講內容的文章而已。講內容的文章，就是自己有話要說纔去寫文章，而寫下來的文章要能達自己的意思，也只須能達意，正不必是「五色相宣，八音協暢」，看着念着玩玩的東西；所以他也曾說，「自古文章必己出，降而不能乃剽賊」。甚至他還並不要人能學得到的古人之文，所以在上引答馮宿書也曾說「不知直似古人，亦何得於今世也」；便是古人之文也於後世不相干，所以說「古文直何用於今世也」。於此可見他的要學古人，只是要學古人寫達己意之文，而不是學古人的文體，乃至語句，所以他在答劉正夫書中說：

『或問爲文宜何師？必謹對曰：「宜師古聖賢人」。曰：「古聖賢人所謂書具存，辭皆不同，宜何

師」？必謹對曰：「師其意不師其辭」』。

所謂「師其意不師其辭」乃是學古人寫文章的用意，也並非偷取古人之意用另一方式寫出來。只要能用自己的話表達自己的情意，經體可，史體可，子體可，駢體詩賦也可。惟其如此，梁章鉅所以要想定其體而不得，不能不認爲「經史子混」的文章；經有詩，子有賦；又何嘗可與詩賦對立。後人幷梁章鉅的意思也不懂，乃始無端將散文當作古文看。

至於歸姚以來之所謂「古文」，却又不是韓退之等之所謂古文。歸震川只是不滿意李空同、何大復、王世貞等模仿古形貌的古文，而主張做宋元人之文。他在項思堯文集序中說：

『蓋今世之所謂文者難言矣，未始爲古人之學，而苟得一二妄庸人爲之巨子，爭附和之以詆排前人。韓文公云：「李杜文章在，光燄萬丈長。不知羣兒愚，那用故謗傷？蚍蜉撼大樹，可笑不自量」。文章至於宋、元諸名家，其力足以追數千載之上而與之頡頏，而世直以蚍蜉撼之，可悲也！毋乃一二妄庸人爲之巨子以倡導之歟』！

在明朝時說，宋元不是近代了嗎？他連唐都不闌入，可見他的意思，是反對李、何、王的學古非今，而以爲近代之文並不比古代文不好，正是提倡近代文，反對學古代文。這又何嘗是古文運動？

韓歐所謂古文既不是一種文體，只是要學古人爲表達情意而寫文章，不要文章似古人；歸震川所謂古文，只是宋元明文，是近代文而不是古代文；所以古文一名根本不合事實，因而古文運動一名也就成了另

外的一種意義。後人因此誤會所謂古文也者，乃另有一體的文章，故與詩並稱爲「詩古文辭」。

## 被方姚等所彎曲的古文運動

古文所以會成了另一種文體的原因，實由清代方姚等所謂桐城派文人彎曲了古文運動之所致，這就是所謂「義法」者在作祟。方望溪在「書歸震川文集後」中說：

『孔子於艮五爻辭釋之曰，「言有序」；家人之象繫之曰，「言有物」。凡文之愈久而傳，未有越此者也』。

當然所謂「言有物」，就是要文有內容；「言有序」，就是要語有倫次。誰又能說文章可不要有內容？誰又能說文章可以語無倫次？但是方望溪卻將「言有物」一語淡焉忘了；而序和倫又彎曲成了他的義法說了。這只要看他在「書韓退之平淮西碑後」一文，就可明白他那義法說是怎樣的。

『碑記墓誌之有銘，猶史之有論贊，義法創自太史公，其指意辭事必取之本文之外……此意惟韓子識之』。

又在與孫以寧書中說：

『古之晰於文律者，所載之事必與其人之規模相稱。太史公傳陸賈，其分奴婢裝資瑣瑣皆載焉。若蕭曹世家而條舉其治績，則文字雖增十倍不可得而備矣，故嘗見義於「留侯世家」曰，「留侯所從容與

上言天下事甚衆，非天下所以存亡，故不著」。此明示後世綴文之士以虛實詳略之權度也。宋元諸史若市肆簿籍，使覽者不能終篇，坐此義不講耳』。

在這兩段話中，我們可以見到望溪所謂義法，只是消極的翦裁，而不是積極的如何使之有序有倫次。由於這樣的義法說，於是便有劉才甫的貴簡說：

『文貴簡。凡文筆老則簡，意眞則簡，辭切則簡，理當則簡，味淡則簡，氣蘊則簡，品貴則簡，神遠而含藏不盡則簡，故簡為文章盡境』。（見論文偶記）

惟其貴簡，乃生出下面許多的宜忌：

『好文字與俗下文相反，如行道者一東一西，愈遠則愈善——一欲巧，一欲拙；一欲利，一欲鈍；一欲柔，一欲硬；一欲肥，一欲瘦；一欲濃，一欲淡；一欲豔，一欲樸；一欲鬆，一欲緊；一欲輕，一欲重；一欲秀令，一欲蒼茫；一欲偶儷，一欲參差。（亦見論文偶記）

他這段話就是說文章宜拙，宜鈍，宜硬，宜瘦，宜淡，宜樸，宜緊，宜重，宜蒼莽，宜參差；而翻過來也就是忌巧，忌利，忌柔，忌肥，忌濃，忌豔，忌鬆，忌輕，忌秀令，忌偶儷。做文章而有這許多宜忌，便無異加上了許多桎梏，使人不能自由抒寫，汨設了做文章的性靈。況且拙、鈍、硬、瘦、淡、樸、緊、重、蒼莽、參差固不失為壯美，或陽剛之美；即巧、利、柔、肥、濃、豔、鬆、輕、秀令、偶儷又何不是秀美或陰柔之美呢？為文何以必宜壯美而忌秀美？這又是什麼標準。正惟才甫有這許多宜忌，所以其弟子

姚惜抱也跟着說，「古人文章之瑰麗奇偉者，後人勉學之卽覺有累積紙上如贅疣」（見與王鐵夫書）。但這種限制還算抽象，也只見他們的有所偏好；到後來的古文家卻更變本加厲，造出許多具體的限制來；例如呂璜的「初月樓古文緒論」開頭就是這樣的一段：

『古文之體，忌小說，忌語錄，忌詩話，忌時文，忌尺牘。此五者不去，非古文也。……詩賦雖不可有，但當分別言之，如漢賦字句何嘗不可用，惟六朝綺靡乃不可也。正史字句亦自可用；如「世說新語」等太雋者，則近乎小說矣。公牘字句，亦不可闌入者。此等處辨之須細須審。

居然正式提出「古文之體」，好像眞有一種文體叫做「古文」，而且將所謂古文之體，說得這不可用，那不可用，左右前後都是銅牆鐵壁，略無迴旋餘地；縛手縛脚，簡直動彈不得；不要說什麼古文，恐怕連他們所謂俗下文字也要做不出來了。曾滌生已見出古文這條途逕的偪仄了，他道：

『古文之道，無施不可，但不宜說理耳』。

說起來姚惜抱雖標舉義理、考據、辭章三者並重，但他據以與當時盛行的漢學抗者原是義理，因爲辭章既種種不可用，考據又嫌似市肆簿籍，如今卻又說是「不宜說理」了。試想所謂古文也者還有存在的餘地嗎？便以常理說，做文章而至於不能說理，這種文章的作用，也未免偪仄得太可憐了。但他既已見到，卻又說：

『唐人以五律爲四十賢人，不可有一字帶屠沽氣，古文亦然』。

又說：

『自唐以後，善學韓者莫如王介甫氏；而近世知言君子惟桐城方氏、姚氏所得尤多。因就數家之作而考其風旨，私立禁約，以為有必不可犯者，而後其法始嚴而道始尊』。

是他已明明知道古文途逕偪仄了，還要自立禁約，自加桎梏，可見風氣移人，方、姚的勢力實在可怕。古文到此地步，眞可說是已入魔道，恐怕連他們所奉為祖師的歸震川也料不到會這樣。因為他當初提倡宋元文的時候，原要人家走大路，不要人家走李何等險道的，又那裏會料到他的徒子徒孫一魔至此呢？一魔至此，不是謬種是什麼？所以桐城謬種云云，其謬處實不在其所謂古文而在其所謂義法。因為他們尊崇歸震川，實際上倒不是古文而是近代文。

總之韓退之的古文運動，是叫人家不要專在辭章聲色上用功夫，而效古人做能達情意的文章；歸震川的古文運動，是要人家做像宋元人那種平易近情的近代文，不叫人做李何等那種鉤章棘句的古文；方姚等的古文運動，是叫人家做文章要遵守有翦裁有禁約的義法。照這樣看，韓、歸都要將文章的途逕放大了，是一種解放運動；方、姚等是要將文章途逕收小了，只是加上一重重的桎梏。他們桐城派的人硬將歸震川拉入自己派中來，「歸方」「歸姚」的聯鑣並舉起來，卻又不懂得歸震川的用意，冤哉乎歸震川。

## 餘論

我信手寫來，已經寫得不少，應該結束了。不過在結束之前，我還有餘意要說一說。

其一有人說，方、姚等自以爲「文以載道」，所以上溯闢佛老的韓退之而竊了周濂溪此語以自飾。這是他們最荒謬處。我卻以爲「文以載道」這一語並沒有什麼大不得了的荒謬，這是要看我們把道如何看法。道是天下人共由之路，不是某一家學說所得而專有。表情達意，未嘗不是文章之大道。一定要文不載道，那末就是專講辭章聲色的空文章了。方、姚等的道固然是理學，但我們未嘗不可聽任他們道其所道。可惜他們在這道上頭並不能有什麼成就，連那私淑姚惜抱的曾滌生也曾說：「惜抱名爲闢漢學，而未得宋儒之精密『故有序之言雖多，而有物之言則少』」。依此看他們的闕憾正在文未足以載道。

其二，照上面所說，從歸震川以來的古文運動，實是近代文運動，又何以一定要自稱爲古文呢？這連我也不懂。大概怕是沒有依傍不能立足，正如現在那些稗販之流的不能不仰仗來路貨，冬烘先生不能不仰仗六經吧！

# 徐文定公三百年祭（原刊新中華第一卷第二十四期）

綜計公之一生事業，可概括爲三大項：(一)傳敎，(二)救國，(三)修曆，此次各報紀念他老先生的文字，除了人文月刊一篇和大公報的一篇外，幾乎都側重文定和基督敎的關係，尤其因他是明末基督敎在中國的大護法，如同字林西報上對於徐文定之拜「閣老」大書特書標其題爲一件大事，尤顯然地情見乎詞；便是馬相伯先生在科學中的一文，標題雖爲徐文定公與中國科學，而歸根結柢，還是側重於宗敎。大概此次撰文紀念的先生們或者都是基督敎徒吧？他們的立言，自然有他們的立場，我們不必管，不過我覺得徐文定公，就他的事業論，不應爲基督敎所私有；或者更可說他的成就，實不在基督敎的流行中國；並且可說他在宗敎上的成就，在當時既爲沈潅輩所阻，後來因羅馬敎皇的過嚴敎律爲清帝所不喜，基督敎在中國早已不絕如線。現在基督敎流行於中國，於他老先生並沒有甚麼了不起的關係，這祇消看直至清代末年——他死後二百餘年，基督敎在中國還不免受那向爲中國社會重心的士大夫階級所鄙夷，便可見之。文定雖曾爲閣老，並不曾因此影響後代士大夫的心理。至於人文月刊所紀念的是他在政治上的功績，我以爲在這一方，他老先生尤其算不了甚麼，他雖是一個有志用世者，並曾練兵自效，上屯鹽疏，歷陳禦倭禦淸戰守的方略，力主採用所謂西洋神器礮銃爲戰具；依他在政治上的地位也曾做到了當朝閣老，但是一厄於崔景榮，再厄於魏忠賢，終厄於周延儒、溫體仁，畢竟救不了明代的貧弱危亡。是固謀而不用，非公之罪，

而其無成就，總是事實。祇有大公報科學周刊上紀念他老先生在科學上的成績，因爲他曾改正了當時舛誤的曆法，並且奠定了自清代沿用迄今的曆法的基礎，自然是值得我們紀念的。但是李書華先生既然已經給他在大公報副刊表揚過了，也用不着我再來饒舌，我以爲徐文定公除了傳教，從政，修曆之外，尚有可紀念者在，這便是他精神的偉大，是我們應該效法的。欲明乎此，得先明了。

## 一、公的平生。

徐文定公，上海人，名光啓，字子先，號玄扈，生於明世宗嘉靖四十一年，即公元一五六二年，死於明思宗十六年即公元一六三三年，享年七十二歲，明史和疇人傳中都有他的傳，但敍次他生平行事，却要以天主教司鐸李杕所編譯的徐文定公行實爲最詳，今以之爲主，參以其他材料，略仿年譜例，詮次其犖犖大者如左：

明神宗萬曆十六年，公元一五八八年，公年二十七歲，是年公以鄉試落第，就館廣東；至韶州遇西教士郭仰鳳，談道頗洽。

明神宗萬曆二十五年，公元一五九七年，公年三十六歲，是年公舉北闈鄉試第一，自是始留意政治得失，慨然有用世志。

明神宗萬曆二十八年，即公元一六〇〇年，公年三十九歲，是年公在南京遇利瑪竇。

明神宗萬曆三十一年，卽公元一六〇三年，公年四十二歲，是年公又到南京，與西教士羅如望（Jeande Rocha）談道，始決心皈依，羅如望令其先觀教禮，考道義，堅其信心，越八日始受洗禮，加敎名爲保祿(Paul)。

明神宗萬曆三十二年，卽公元一六〇四年，公年四十三歲，是年公成進士，殿試列三甲，改翰林院庶吉士（按明史本傳作舉鄉試後二年成進士），時利瑪竇已於一六〇〇年入北京，以天主敎經典，天主像，西琴，時鐘，萬國圖志，嵌珠十字架獻神宗，公於是始與利子講求西法，研究天文、地理、形性、水利諸學，而尤加意於推算曆數。

明神宗萬曆三十四年，卽公元一六〇六年，公年四十五歲，是年公始與利瑪竇同譯歐几里得(Euclide)幾何原本。

明神宗萬曆三十五年，卽公元一六〇七年，公年四十六歲，是年公授職翰林院檢討，與利瑪竇同譯之幾何原本告成，四月中丁父喪回里，開敎中江。

明神宗萬曆三十九年，卽公元一六一一年，公年五十歲，先一年公服闋，返北京，時利瑪竇已先一年死，欽天監推算日食有誤，是年禮部奏請公與南京工部員外郎李之藻及西洋人龐迪我（Didacus de Pantoja)熊三拔(Sabbathinus de Ursis)同譯西洋法，蓋出公意。疏入不報。是爲公有志以西洋法修曆之始。

明神宗萬曆四十年，即公曆一六一二年，公年五十一歲，是年明廷命公及李之藻參預曆事，公與熊三拔力疾製天盤、地盤、定時衡尺，璇璣玉衡等器，皆時所未覩，是為歐洲曆學入中國之始。但朝臣頗因此不滿於公，公遂託疾請假，墾田於津門。公與熊三拔所譯泰西水法六卷於是年春告成，公頗欲以此與西北水利，為國家立根本大計，至是遂不果。

明神宗萬曆四十四年，即公元一六一六年，公年五十五歲，是年公復官翰林院檢討，五月南京禮部侍郎沈漼上疏請逐西洋教士，龐迪我、熊三拔以及在南京傳教之王豐肅 (Vaynoni) 陽瑪諾 (Emmanuel Diaz) 皆在被逐之列，公上疏力爭，且請分其罪。沈漼請益急，西洋教士紛紛遷避，公又極力斡旋。

明神宗萬曆四十五年，即公元一六一七年，公年五十六歲，是年公晉職左春坊左贊善，時清兵入寇，勢甚盛，明年經略楊鎬禦之不利，公上疏力陳用兵之要，公以知兵聞於明廷自此始。

明神宗萬曆四十七年，即公元一六一九年，公年五十八歲，是年公以清勢盛，自請出使朝鮮，監護朝鮮國事，明廷以公知兵不許。公復請練兵自效，神宗壯之，超擢公為詹事府少詹事，兼河南道監察御史，並令總理練軍事務於通州。公列上十議，為朝臣所扼。

明光宗泰昌元年，即公元一六二〇年，公年五十九歲，是年公遣人赴澳購砲，砲至粤，被中阻。七月神宗死，子光宗嗣，改元泰昌，公奉旨汰除所統練軍，反對基督教之沈漼為禮部尚書兼東閣大學士。

明熹宗天啓元年，即公元一六二一年，公年六十歲，是年二月公回詹事府任，知為朝臣所陷，因告

病，復墾田於天津。四月遼瀋相繼爲淸所陷，吏部奏起用公，公復上陳用兵方略，並復自請使朝鮮，牽制淸兵，圖恢復。兵部尙書崔景榮與公議不合，促御史邱兆麟劾公，公辭職，部署了天津墾務，遂回籍。李之藻時爲光祿寺少卿，請飭取上年公所遣購之砲，燃點不得法，炮炸裂，沈漼等益藉此陷公。公在籍，猶與義大利人畢方濟（Franciscus Sambiaso）譯靈言蠡測二卷，時山東白蓮敎方作亂，沈漼黨因誣天主敎爲白蓮敎，公仍遺書士大夫，力闢其非。

明熹宗天啓三年，卽公元一六二三年，公年六十二歲，是年十月公自家拜禮部右侍郎兼翰林院侍讀學士。公以時事多艱，本無出山意，未赴任而漼已隱結宦官魏忠賢，促臺臣劾公，追論練兵事，公上疏力辨；未幾漼亦爲言官所劾，求去，明年漼死。

明熹宗天啓七年，卽公元一六二七年，公年六十六歲，是年春大淸兵征朝鮮，四月下朝鮮，五月圍錦州，攻寧遠，八月熹宗死，弟思宗嗣，以明年爲崇禎元年。

明思宗崇禎元年，公元一六二八年，公年六十七歲，是年思宗殺魏忠賢及其黨，以原官起用公，並令充經筵講官。公卽上疏請改革講例，務求實用。

明思宗崇禎二年，公元一六二九年，公年六十八歲，是年正月公以東事告急，上疏請備西洋大炮，二月奉旨着西洋人留京任製造敎演等事。閏四月又上疏論兵事，並請統兵自效。不久公卽陞左侍郎，回部管事。五月朔日食，欽天監推算先後刻數都不對，公候期救護時，推算刻數却密合，內閣以此奏

閏，禮部亦請修改曆法。七月禮部並薦公及李之藻與西教士龍華民（Nicolas Longobardi）鄧玉函（Joannes Terrenz）等對譯西洋曆數書，依其成法測驗推步，以正謬補闕，奉旨依議。公奉命遂即日設曆局於北京宣武門內天主教堂東側，專事精譯曆書；至推算則仍歸欽天監，並仍用舊法大統、回回兩曆推算。十一月，清兵破撫順，長驅入關，京師震恐，公奉旨會議，力陳積糧及用火器之急。尋敵逼京師，公奉令議守城策，力主憑城用炮，且奉令造炮練兵守城，卒以公策殲敵甚衆，京師得全。

明思宗崇禎三年。公元一六三〇年，公年六十九歲，是年公任製火器事，引用日耳曼人湯若望（Joannes Adam Schall von Bell）義大利人羅雅各（Jacobus Rho）襄理演算事，若望之學，爲當時西洋來華諸教士最，後此中國曆法之改革，實爲最有力之一人。六月明帝憂國用不足，命戶部清理屯田鹽法二事，公因獻屯鹽策，謂屯政在乎墾荒，鹽法在嚴禁私販，約二萬餘言，明帝嘉納，擢公爲禮部尚書兼翰林院學士，協理詹事府，但所上策卒因言事者議論不協，迄未施行。是冬明軍與清軍戰不利，潰退頻仍，公疏請派龍華民等往澳，招致葡商來京助戰，龍等糾集善藝四百人購大炮十門北上。嶺南富賈恐葡人入內地，不得壟斷國外貿易，重賂言官阻其行，明廷誤聽，令葡人返澳，先到者遂以兵力單薄敗。

明思宗崇禎四年，公元一六三一年，公年七十歲，是年正月公以與西洋教士所譯曆數書已有端緒，因自本年一月至明年四月陸續繕正進呈，計所呈者爲：

曆書總目一卷、日躔曆指一卷、測天約說二卷、大測二卷、日躔表二卷、割圓八線表六卷、黃道升度表七卷、黃赤道距度表一卷、通率表二卷——以上第一次進呈者。

測量全義十卷、恆星曆指三卷、恆星曆表四卷、恆星總圖一摺、恆星圖像一卷、揆日解訂訛一卷、比例規解一卷——以上第二次（本年八月）。

月離曆指四卷、月離曆表六卷（已上係羅雅各譯譔）、交食曆指四卷、交食曆表二卷（已上係湯若望譯譔）、南北高弧表一十二卷、諸方晨昏分表一卷、（已上係羅湯指授監局官生推算者）——以上第三次進呈者（崇禎五年四月）。

三月公陳修曆事宜，遵例乞致仕，不許。八月清兵臨大凌河，公又一再陳兵事，終未能盡行。

明思宗五年，公元一六三二年，公年七十一歲，是年公以禮部尚書兼東閣大學士，大學士即明時的宰相。人有賀之者，輒以恐不能負此重責爲言。

明思宗六年，公元一六三三年，公年七十二歲，是年公奉旨加太子太保文淵閣大學士，禮部尚書如故。刑部都給事中陳贊化劾公黨於罷相周延儒，公上疏辨誣，有「平生每謂植黨爲非，渙羣爲是，是以孑特孤踪，東西無着，苟利社稷，矢共圖之」等語。九月疏稱已進曆書七十四卷，已完而未進者六十卷，臚敍教士勞績，並奏明年二月十五日食，薦山東參政李天經自代修曆，自是屏絕外事，至十月七日遂逝世。

由上所述，綜計公一生行事，爲傳敎而奮鬥，爲救國而奮鬥，更爲修曆事主張捨棄舊法引用新法而奮鬥，幾畢生皆在奮鬥之中。照歷史看起來，傳敎一事，在中國歷史上從沒有像他老先生所遭遇的那樣困難，漢晉時佛敎的傳入，唐代時回敎，摩尼敎，景敎的傳入，元代時喇嘛敎，也里可溫敎的傳入，幾曾有過這樣阻力橫生的情形，公的傳播天主敎，竟幾乎被人搆誣做白蓮敎而陷罪。至於公所疏陳救國大計，固嘗以書生領兵自效，且奏有殺敵功者，乃終不見諒於同僚，尤爲意外。惟修曆一事，總算是成功的，但還不能不舌敝脣焦去支撐，纔算勉強得伸其主張。夫傳敎一事，還可說是有背中國崇拜祖先的習俗（其實利瑪竇等固不禁拜祖先力求妥協的），若救國修曆兩事，固彰明較著有成效可覩者，乃亦遭遇了這樣的阻力，要明白這個原因，不能不先明白

## 公所處之時代。

公所處的時代，爲明季世，黨爭正劇的時候。原來明季自神宗時顧憲成以推舉閣臣忤執政意落職，歸里講學於東林書院，並批評時政，附和者頗盛，因此頗遭執政者之忌，被指目爲東林黨。從此淮撫李三才入閣案、爭辛亥京察案、衞國本案、科場弊案、行勘熊廷弼案、張差挺擊案、移宮案、紅丸案等，莫不被用爲黨爭工具，明廷遂有東林黨，非東林黨之爭。有一事出，兩方都出死力爭持；熹宗時各案，非東林黨尤利用宦官魏忠賢的惡勢力來支撐。且以利害關係又別有所謂崑宣黨、齊黨、楚黨、浙黨等，除排東林

外，並以排異己爲能事，一時所有朝臣都如水火之不相容，攻擊報復，無休無歇，國事可以不顧，黨見不能犧牲。公親眼目覩這種情形，本着一片熱忱要救國，如何看得順眼，所以有「每謂植黨爲非，渙羣爲是，孑然孤踪，東西無着」的說話，正惟他要以「植黨爲非，渙羣爲是，孑然孤踪」獨行其是的去幹，所以他有主張，便無不被阻；況且他本是一個從翰林院檢討，歷左春坊右贊善詹事府少詹事，禮部侍郎兼學士，洊升至禮部尚書兼翰林院學士的，始終是一個詞臣，却時時要去講兵略，試問置總攬軍政大權的兵部於何地。當那樣祇問黨見不顧國事，有了你，沒有我的際會，又何怪那些掌管軍政大權的兵部如崔景榮輩不和他顛斤播兩呢？又何況他本是一個被時人可疑的基督敎徒呢？至於傳敎一層，那就更不必說，一個素不負時望的沈㴶，只因徐如珂約他同上了一個禁止王豐肅等在南京傳敎的奏疏，居然也被當時所謂識者所韙，並且因此而被暱比非東林羣小的方從哲所引薦，權勢傾一時。士大夫社會的情勢這樣，公的傳敎事業又何從順手呢？便是他老先生克奏膚功的修曆之舉，要不是邢雲路、周子愚等倡於前，李之藻翊其旁，李天經繼其後；要不是，修曆之事有測驗可憑；要不是有龍華民、鄧玉函、羅雅各，而尤其是湯若望等積學的西敎士爲之輔佐；也還怕在未可知之數呢？因爲明代的曆官原都是世業，都有一套推步可差，古法不可變的謬道理，所以前乎此兪正已請修曆，便可以輕率狂妄正罪名，下詔獄呢？公在黨爭橫厲的時候，而又是西洋敎士被疑爲祆妄不軌的時候，他偏要以一被疑謗的基督敎徒的資格來侃侃而談修曆，並且公然疏薦西洋敎士來參與修曆，卒戰勝了世其業的欽天監中人士，卒戰勝挾有黨的勢力的魏文魁輩而貫徹了他修

曆的主張，此其困難也就可想而知了。明白他所處時代的困難自可明了

## 他所給予我們精神上偉大啓示。

他所給予我們精神上的啓示是甚麼呢？他不具論，即就上文節述公之生平及其所處之時代中，已足顯其偉大，茲分條疏述如後：

一、他那「每謂植黨爲非，渙羣爲是，以孑然孤踪，東西無着」等語，固已足顯他獨往獨來的精神；其下便繼以「苟利社稷，矢共圖之」等語，足見他之所以獨往獨來，正以矯正明末那種惟重黨見不顧國事的士風。其實這幾句話原是人盡能言，但往往其言則是，行之則非。而公之所爲，我們從他的生平看去，確能行顧其言。當他被沈潅所隱射，被忠賢黨所參劾，即未聞引對方的東林黨以自重，其平生亦未與東林黨發生有何關係；所以東林黨點將錄中，也點不到他老先生。照他這樣行爲，恐怕以賢名見重於當時後世的東林黨，也還在他鄙視之中呢？

二、當他被沈潅所影射時，沈固不曾指名參他，他所上的辨學章疏中，便慨然自陳道：『南京禮部參西洋陪臣龐迪我等疏內言：「其說浸淫，即士大夫亦有信向之者；一云妄爲星官之言，士人亦墮其雲霧」，曰士君子、曰士人、部臣恐根株連及，略不指名，然廷臣之中，臣嘗與諸陪臣講究道理，書多刊刻，則信向之者臣；又嘗與之考求曆法，前後疏章具在御前，則與言星官者亦臣也』。同時且請取其學

說由廷臣共同試驗，果有不合，卽甘與受其罪，此等處其光明俊偉為何如？因為當時他還不過是個翰林院檢討，要定他一個罪名還不容易嗎？他却見得到，便擔當得下，試想是何等精神！

三、公家本貧，歷官時一遭誣謗，卽請假自營墾務於天津，一面卽與西洋教士或著譯曆數書，或著譯天主教書，朝廷召之亦卽至，此卽所謂進以禮，退以義，不戀棧，不矯情，惟求其是。加俸便捐至教堂；總理練兵事宜時，兵糧缺乏便自捐助；死時囊無餘資，笥中惟敝衣數襲，銀一兩。照這樣看起來，公的清廉自不必說，但他是人，要不能不需衣食，所以能如此，無非有賴天津自營的墾務能了。彼以做官為衣食之需者能這樣嗎？做官是為國家辦事，墾務是為自己謀生，公私劃然，方可以參預國事，千古惟公能明此義。能明此義，自然用不着戀棧，也用不着矯情了。

四、公有所言，必起而自行，修曆為公專長，不能假手於人不必說，卽看兩次自請使朝鮮，兩次自請帶兵禦敵，得請與否，成功與否不必論，他這種已言之，卽已能行之的精神，已足愧死徒以言論勝人之輩。當他入閣時，不以拜閣老為喜，却以不能肩其責為恐，這種精神尤其令人懷念不置。以上係專就公出處大節講。至公之治學，亦有其不可幾及的精神，更分別略述如下：

一、有明後期儒士中，下焉者惟科舉功名之營求，可不必論；上焉者，不入於拘迂的程朱理學，卽入於狂誕的陸王末流。公以儒生，毫無所謂而皈衣基督教，很容易給同類指為非聖無法，但公却毅然為之，並勸導其家人，其朋友，其鄉黨為之，不能不說大膽。而公之為此，又非貿貿然的盲從，其

動機起於二十七歲在韶州時，而進教却直至四十二歲在白下時；而且在進教之前，又必先觀教禮考道義至八日之久，而後受洗。我們不必拿所見去批評他進教的舉動，祇看他非見道眞切不輕進教的精神，已迥異於那種有所爲而爲者了。後人往往以爲公及李之藻等好西士格致之學而從其教，實在大誤，因爲公之進教，實尙在譯幾何原本之前哪。

二、公之譯幾何原本，其自序謂：『利子言此書未譯，他倶不可論，遂共翻其要』，已可知其選擇之審愼；而譯是書的時間自一六〇六年秋開始，至一六〇七年春卒業，僅於歐几里得幾何學十三卷中譯其要爲六卷；譯時反覆展轉，求合本書之旨，重複訂正，凡三易其稿；又可見其下筆時之周詳愼密。今之世，譯業大盛，我覺得公此種精神，實尤值得我們紀念。

三、公以儒生至中年後始習曆數於西教士，而其造詣之精深，卒非曆學世家所能抗手，實由其爲學的次第及精神有非人所及。他在崇禎二年所上條議曆法修正歲差疏中嘗自道之：「天行有恆而無齊數也。有恆者如夏至日長，冬至日短，終古不易；不齊者。如長極漸短，短極漸長，終歲之間無一相似。所求者每遇一差，必尋其所以差之故，上推遠古，下驗將來，必期一一無爽；日月交食，五星凌犯，必期事事密合，度數既明又可旁通衆務，濟事適用。』云云，可見他之爲學，重實驗而不重公式，這纔是眞正的科學精神。公之成就在此，西洋曆之所以不像大統回回歲久而差在此；拿了一個公式到處可適用的大統回回曆最不能與公抗者也在此。關於此，我尤不能不懷念徐文定公。

# 建都私議（原刊新中華復刊第一卷第十二期）

欲明建都之何宜，首當明一國國都在全國中所居之地位。國家者政治之集團，一國之政治，自當以中央政府爲其神經中樞，政教號令皆從之出；而國都則固中央政府之所在也。譬國於身，中央政府，其腦也；腦之所在，則首也，其他則皆臟腑手足之所在耳。腦之所司，其一爲感受，其一爲號令。首既爲腦之所寄，則腦之所司，亦即首之所司，故其所在，必置重焉，不似手足之可偏居，臟腑之可深藏也。一旦倒其重輕，其人必大病且甚劇。賈生曰：『一脛之大幾如腰，一指之大幾如股，惡病也，弗治必爲錮疾』。此雖言鉅細，重輕之倒置固亦猶是也。此言號令之用也。首也者，耳目口鼻又皆在焉，故其外有所感受，皆於是焉是司是守，而以之傳達於腦亦至便且捷也。惟其所司在感受，故雖以其地位之置重，而其所在顧不妨軒豁呈露，舉外來風霜雨雪之所侵，強暴橫逆之相加，皆不恤首當其衝。何也？以其捷於感受而有以爲之備也。至於臟腑，則所以營養者也；手足，則所以捍衛者也；第各效其能，各程其職，以聽於首腦而無所阻滯，則一身之生機勃焉矣。倘使臟腑司感受，使手足司號令，則其人必病且劇而生機絕矣。一國之建都，何莫由斯道也。

夫國都既爲一國之首，則爲欲其便於感受，必當先辨吾隣友敵之異情。隣果吾友也，則其國之長，我可效之速；敝則可懲之疾。此猶口鼻吞吐呼吸之用，而可收吐故納新之效者也。吐故納新，非遠避深藏所

可爲用也。隣果吾敵也，則尤當以時偵其情僞，審其虛實，藉以籌因應之方，此又耳目聽視之用，而可收偵察敵情之效者也。偵察敵情，亦非遠避深藏所可爲用也。凡此皆足明建都之當近邊而不當遠邊也。況當今之世，以科學之日新，已縮世界若戶庭，履重洋如平地，人方求其通，我焉可堅其閉；人方淬其新，我焉可守其故；如之何可弗使感受之加疾也？英之都倫敦，日之遷都東京，帝俄之遷聖彼得堡，皆斯道也；吾國曩昔北魏之由平城遷洛陽，亦因是已。此國都之宜近邊而不可遠邊，建都之原則一也。

國都既一國之首，則必其能號令全國，如指臂之使也。不能號令全國，則平時固不能以受臟腑地物力之輸將；有事時，亦不能以收手足地人力之捍衞。欲使其能盡號令之能，則必其地之利於交通。交通利，則全國物力人力皆可收指臂之用，猶夫腦之總握神經中樞，使臟腑手足皆能稈職效能以聽而無所阻滯。法之都巴黎，蘇聯之遷莫斯科，日之舊都西京，皆斯道也；往昔我成周之建東都於雒陽，亦因是已。此言國都之地當利交通，建都之原則二也。

國都果近邊，猝有外患，易爲敵所乘，此不能不慮者也。是又不能不擇一易於守禦之地以自固，故其地必能於國防上有制勝之道而後可建都焉，亦猶夫人首之必有兩手出其肩下以自衞也。抑非惟當有國防之勝以禦外，亦當求其地之足以控制全國以制內，使臟腑之地不能以自肥，手足之地不能以坐大，方可謂全其用。不然，臟腑自肥，手足坐大，非病膈，卽病尰，首腦受其斂，而臟腑手足亦且自病矣，此賈生所爲痛哭流涕長太息者也。此言國都之當據形勝之地，建都之原則三也。

循是三者以衡上述現首都、陪都、西安、北平、武漢、長春之六都，私以爲能全具其勝者，實惟北平。今姑置北平，而先予其餘五都以檢討。

現首都南京依山帶江，自古以爲龍蟠虎踞之地。實則南京雖有山而不足云高峻；上下游雖非無守而皆不足云險阻；所謂險，全恃夫古稱「天塹」之長江。然長江天塹，固天之所以限南北也，在昔亦惟南北對峙之世，間取以爲都，今則全國已大一統，決無歷史上之所謂北虜，圖南下而飲馬於長江。至於東西，則衡以今之所需，但可利交通，而無險阻之可言。此次敵寇入侵，上海不守後，不半月而敵騎已直入南京，其驗也。故以國防論，固絕非其地。至言制內，則吾國地勢，本來地陷東南。南京東南一都會耳，無論西向，北向，南向，無一而不需仰攻，故亦不足以云控制。以言便感受，其地又不足謂近邊，遠不如上海、天津、廣州等濱海之區；以言利交通，則所恃者惟一大江與津浦、滬寧兩路耳，尤不如武漢北平之縱橫四達也。故以上三者衡之，皆絕非其勝。昔人主都南京甚力者，爲明季大儒餘姚梨洲黃氏，其言曰：『東南粟帛灌輸天下，天下之有吳會，猶富室之有倉庫匱篋也。今夫千金之子，其倉庫匱篋必身親守之，而門庭則以委之僕妾。舍金陵而勿都，是委僕妾以倉庫匱篋；昔日之都燕，則身守夫門庭矣。曾謂治天下而智不千金之子若與』？夫治天下而下同千金子之所爲，則亦守財之虜而已矣，非爲政之道也。政以倉庫匱篋之所在，故陳叔寶、李煜之徒得藉以縱其晏安而身爲俘僇；卽才子如孫仲謀，方其盛時，據全吳之地，曾不能與一羈棲飄泊之劉備爭荊州；古今來都金陵而得天下者，惟一明太祖，然當時大敵實只一陳友諒，元室

則由其本身之內潰，有脫脫王保保而不能用，故爲所乘；及徐達常遇春北伐，其用兵已若摧枯拉朽之易，絕無如攻陳友諒之難爲力也。私意以爲國都之選，政宜在門戶，蓋守門戶卽所以守倉庫匱篋也。世未有門戶全而倉庫匱篋轉遭掠奪者；亦未有門戶失而倉庫匱篋猶得以倖全者也。故建都而專取富庶，非探本之論也。民國初孫中山固亦嘗主都南京，特以當時北平因辛丑條約，出海之路，輦轂下之使館界，皆許駐外兵，頗感其偪耳，固非謂北京之必不如南京也。今者英美兩大自動撤廢在華之特權，餘亦惟其馬首是瞻矣，此項條件已不復存在。時移勢易，何必南京？

重慶雖有三峽之天險在其東，足以爲金湯之固。然深藏腹地，固宜臟腑之所在也，以之爲戰時之陪都，使敵不能犯而保之，以爲號令全國之資，則固莫能易，顧非所語於平時者也。

西安自古爲吾國全盛時代漢唐之首都，自來論建都者皆主之，誠以其地在關中，四塞以爲固，而又據有高屋建瓴之勢，外足以固國防，內亦足資控制也。然漢唐之外患爲匈奴與突厥，敵自西北來，爲便於偵察敵情，由此其選也。然今之大敵爲日寇，故所備宜在東而不在西。故以偵察敵情言，在今日而都西安，實非其時；而況今日之國際交通，重在海而不在陸，就吞吐呼吸之用言，西安僅足與重慶等量齊觀，故亦非其地。以吸收人力物力言，僅以隴海一路溝通西北與東南，此路一斷，卽成坐困。梨洲先生於此嘗以之與金陵較，極以爲不及金陵，其言曰『秦漢之時，關中風氣會聚，田野開闢，人物殷盛。吳楚方脫蠻夷之號，風氣樸略，故金陵不能與之爭勝。今關中人物不及吳會久矣，又經流寇之亂，烟火聚落，十無二三，

生聚敎訓，故非一日之所能移也』。明淸之際已然，何況今日？且漢都長安，已需漕轉山東粟；隋唐則更需仰給於東南，運河之鑿，政以是耳，是梨洲所謂田野開闢，人物殷盛云云，已未可盡信，而謂時至今日尙可取以建都乎？

武漢握全國財富之中樞，水陸交通，縱橫四達，以交通利捷論，誠爲全國冠；以物力論，「兩湖熟，天下足」，其富饒亦不下吳會。然其地政在古之所謂雲夢大澤中，無險阻之可言。易曰：『王公設險以守其國』；鄭漁仲亦曰：『建邦設都，皆憑阻險』；固皆不易之論也，而武漢於此無有焉。且其所在，深入腹裏，以言感受，亦有所不足；故自來無以之建都者。私意武漢之地，宜以之爲臟腑，而不可以之爲首腦也。

至於長春，尤過偏東北，是叉手足之地也；主其說者亦僅志在作進一步之主張，退而猶可在北平焉耳，故與其謂爲主長春，無寧謂爲主北平；惟於友敵之辨，固已瞭若觀火矣。

由上所述，此五都固各擅所勝，終覺皆偏而不全，徵之往事，私意以爲建都之地，首當近邊，說在舍倉庫而守門戶，意正與梨洲先生反也。

殷商以上，唐虞夏后之世，在古謂之揖讓，以歷史演進之序言，無寧謂爲部族公推共主之局，固無所謂國，焉有所謂都；所謂都者，皆共主部族之所在焉耳。孫中山嘗謂國家之成，由於武力之彊制。商湯始易揖讓爲征誅，然則我國之有國家形態，雖謂始於殷商可也。商湯本起南亳，其地在今河南商邱縣之南，

錯於山東安徽兩省之間，及其既放桀，則遷都於西亳，地在今河南偃師縣西。國策魏策謂「夏桀之國，伊洛在其南」；周書度邑解謂「自洛汭延於伊汭爲有夏之居」；可見今伊洛流域之北，偃師至洛陽一帶，正是當時夏桀勢力之所在，湯之所以棄其故居而西遷，政恐夏桀餘勢有未盡，所以鎮而撫之也。周之初起，公劉居豳，太王居岐——豳在今栒邑縣，岐在今岐山縣，皆在陝西西部；文王滅崇，遷都於豐——崇爲今鄠縣，而豐則更在其東，已在陝西中部；武王克商，遷都於鎬——鎬故城在今西安之西南，地益偏於陝西東部；成王時，周公更營東都於雒邑，其地在河南洛陽縣西，竟由陝西而東入河南矣。商都自東而西遷，周都則自西而逐步東遷。何也？商之所防爲夏，夏在西，故西遷；周之所防在商，商在東，故東遷也。周爲犬戎西戎所困，東遷以避之，使無秦，伊洛之汭恐將早淪爲戎狄。秦統一天下，匈奴又爲患，匈奴蓋即古之犬戎也；秦亡忽焉，而漢繼之，匈奴且東滅東胡，西驅月氏，統一北部，大舉南下爭中原，是秦漢所防在西北，故晚周已東遷洛陽，而秦漢所由轉西向而都長安也。東漢以匈奴分裂莫余毒，復東都洛陽，而西羌之患遂與東漢相終始，西羌則古之西戎也。晉都洛陽，亦終不競，北族大入，終蹙晉於江南，僅都建康以自保，建康則今南京也。劉裕北伐而滅秦，乃不知進據而都之，秦地卒爲夏有，而終成南北朝對峙之局。唐之興，因周隋之舊，復都長安，卒斥突厥而使之西遷。唐之中世，安祿山以營州雜胡起於河北，是爲東北外患之始，唐不知東遷都以鎮之，終唐之世，河北卒不復爲唐有。其後遼金相繼起而據之，我之外患，從此遂從西北而移於東北，以故五代及宋之都，雖不敢遷在河北，但亦不得不東移至河南之汴梁，我

國國都從此亦竟不復西矣。宋之南渡，以韓世忠岳飛爲之將，而不克收復守土者，則以棄汴梁於先，而又不敢都建康於後，惟是遠避深藏，退守東南濱海之臨安（今杭州），有以使之無功也。元之由和林南都燕京（今北平），爲圖宋也；明之由金陵（今南京）北都燕京，爲防元也；淸之由興京東都燕京爲統治中原也。然則由往事驗之，凡國都之所在，非進取，即防敵，固未有遠避深藏以爲得計者也；有之惟東周與南宋，此卽東周南宋之所由不競也。故居今日而言建都，南京、重慶、西安、武漢，似皆非其地。何也？其地皆遠敵，足可以爲遠避深藏之計者也。惟一長春猶有近敵之義，然長春則又手足之地，而不可以爲首腦。盱衡全局，吾寧北平。

建都北平，厥有五利。六都中，最近海而足營吐故納新之用者，當推北平與南京。然北平之距其海口天津，其程又半於南京之距上海，且由平至津復有鐵路可通，尋常車行二三小時而可達，非濱海而幾於濱海。雖天津之必出大沽，冬令輒成凍港，然別有一不凍港秦皇島在焉，亦北寧路之所經也。孫中山實業計劃，嘗以青河口與灤河口距渤海深水線較近，擬於此兩口間築一北方大港。果能遵而行之，則視秦皇島爲更近北平，此其能盡口鼻感受之用，利於建都者一也。

日寇之大陸政策，以與我關東三省接壤而奪自我之朝鮮爲橋梁，故關東三省，實卽所以防日寇之門戶。北平有北寧路直達關東鐵路網中心之瀋陽，非特邊徼有警，情報捷於影響；卽平時偵察敵情，但能儲偵諜之使，不問有事無事，旦暮間卽可得其情實。此其能盡耳目感受之用，利於建都者二也。

就交通論，北平不特為北方之重鎮，抑亦可為全國之中心，不得以其地之偏於東北面忽之也。以北平為中心，東有北寧路達關東鐵路網中心之瀋陽，已具如上述；經由天津而南，則有津浦路以通現為首都之南京，而由北平與全國最大都會之上海亦且可營聯運，兩日而可達；西南則有平漢路以通於財富中心之武漢，今則粵漢又已通車，由北平竟可直達最南大都會之廣州；西北則有平綏路以通西北大都會之包頭，現且計劃更延於寧夏，倘更由寧夏築路通甘肅新疆，則西北一帶全在控制中矣。北平所不能直通者，惟川滇黔西南數省耳，但今湘桂路已與粵漢接，而湘桂又延為黔桂以達貴陽。貴陽近已成川滇黔交通之中心，如是則與西南一帶之脈絡亦貫通矣。故就交通論，北平實不下於武漢。而況河北一省，亦自有廣大之平原，水深土厚，民情勁樸，人力物力絕非定須仰給他方之地。王船山以為其地「金粟可自贍，士馬可自簡」，誠非過論也。北平則居河北平原之盡處，依山阻險以臨之，無事時，儘可無虞匱乏；一旦有事，以其交通之縱橫四達，徵調亦可期便捷。此其能盡總握神經中樞之用，利於建都者三也。

河北之地，古之燕也。蘇季子以為『東有朝鮮遼東，北有林胡樓煩，西有雲中太原，南有滹沱易水』，似亦四塞之國已。以今視之，滹沱易水，雖一葦可航，餘險固猶在也。譬之於身，遼東其左臂也，雲中太原其右臂也，林胡樓煩，當今熱察之地，正其可負嵎者也，於是其首腦之作用備矣。至於南則正當山東半島以西之平原，而為津浦鐵路經由之地。今本非燕齊對峙之世，政可以利徵調而無所恃於險阻也；而況尚有渤海與山東半島障其東，其地亦未嘗軒豁呈露也。今右臂山西高地，北之熱察，南之山東，皆吾土也，

本已無設防之必要；所當設防者，惟一左臂之遼東。戰後果能助朝鮮使獨立，則遼東亦可謂安矣。即不幸而左臂有事，固尙猶有山海一關足以自障。淸之屢勝明而卒不敢由山海關長驅直入者，卽以有此險也。今之敵，島國也，當虞其從海上來，則渤海一灣正其門戶矣。就渤海形勢論，以遼東半島爲左扉，以山東半島爲右扉，自山東半島之蓬萊閣至遼東半島之老鐵山頭，相距一〇三公里，更有羣島連綴其間曰廟島列島，其最南之長山島與蓬萊閣相望，而最北之北隍城島距老鐵山頭不過三十公里，門戶已可謂緊嚴；老鐵山頭左側之旅順本屬良軍港；蓬萊岬左側之龍口，亦不失爲次等港，倘取以爲軍港而更於廟島列島上設防置候，則渤海之門戶亦且加以扃鐍矣，視所謂「漢水以爲池」者，其阻險當何如？北平之地，北依山險，南控平原，而平原之外，則又有山海關以爲城，渤海以爲池，其內則又北西南皆徵調可通，就國防言，恐無一條件具備之地足與抗衡者矣。船山王氏之言曰：『自春秋以及戰國，中國自相爭戰，而燕趙獨以二國之力控制北陲。秦人外應關東而以餘力獨捍西圉，東不貸力於齊，南不藉援於韓魏，江淮以南則充耳不聞朔漠之有天驕也。及秦滅燕代，併六合，率天下之力以防胡，而匈奴始大。漢竭力以禦之而莫之能抑。至於靈獻之世，中國復分，而劉虞、公孫瓚、袁紹不聞有北塞之憂。曹操起而撫之，鮮卑匈奴皆內徙焉，蜀吳不相聞也。晉兼三國而五胡競起；垂及於唐，突厥契丹相仍內擾；及安史之亂，河北叛臣各據數州之土以抗天子，而薊雲之烽燧不聞者百年。繇此言之，合天下以求競而不競，控數州以匿武而競莫加焉，則中國所以衞此覯文之區者，大略可知矣。東漢之強，不敵西漢，而無北顧之憂者，有黎陽之屯在也；天寶以

後，內亂方興，不敵開元以前，而無山後之警者，有魏博之牙兵在也。外重漁陽、上郡、雲中之守，而黎陽承其後；外建盧龍、定難、振武之節，而魏博輔其威；以其地任其人，以其人守其地，金粟自贍也，士馬自簡也，險隘自固也，甲仗自營也；無巡邊之大使以督其簿責，無遙制之廷臣以掣其進止，雖寡而衆矣，雖弱而強矣。』由王氏之言觀之，河北在國防上之價値爲何如？顧王氏猶只謂其足以爲國防上之重鎭焉耳，而吾覩文之區已賴其捍衞也如此，故以爲雖不免有割據之患，而兩害相權，寧取其輕矣。此皆往事之可驗者也。倘能取其地以建都，其置重不猶愈於重鎭乎？況尤不必有巡邊之大使，遙制之廷臣以掣其肘乎？夫如是，外固可以固國防，而內又可成內重外輕之局，而無末大不掉之弊，眞兩全之道矣，其利於建都者四也。

至以控制國內言，則幽燕亦一足以制人而不制於人之地也。昔者燕在春秋之世，困於山戎，賴齊僅以自保，其名幾不聞於中原各國；洎乎戰國，燕文公一自振，卽可問鼎中原而列於七雄之一；樂毅以匹夫握燕兵，一出而下齊七十餘城，使駸駸稱帝之湣王，奔竄流亡以死；漢初韓信先下河北，而兵不血刃以舉齊；東漢光武帝先徇河北而卒克平羣盜；五胡之亂，鮮卑慕容氏，自遼東入據河北，而幾乎統一北方之石趙曾不足攖其鋒；唐中葉安祿山一掀起漁陽鼙鼓，而全盛之唐幾爲之覆亡；五代時遼得燕雲十六州，而大爲中國患；金得河北三鎭，宋遂不復能在汴梁建都而不得不南渡；明初靖難兵起，燕王棣以一王之衆，建文帝以全明之力禦之卒不能不遜位；清之未入關也，明受清人流寇之夾攻，一袁崇煥足以遏其方張之勢；

及其既入關，李自成固爲之竄死，明竭全國之力，亦求一偏安之局而不可得：凡此皆其地足以制人之往事而可驗者也。唐中葉後藩鎮之割據，憲宗奮其英斷，可以平淮蔡，夷淄青，而卒不復能有河北；宋初太祖能蕩平竊據已久之各國而遠及後蜀與南漢，而不敢加兵於新建之北漢；太宗能取北漢而卒無如就衰之契丹何，燕雲一帶至竟不能收復；宋室南渡前後，宗澤岳飛已結河北太行忠義以爲用，而卒不能越黃河一步：凡此又皆其不受制於人往事之可驗者也。制人而不制於人，其利於建都者五也。

由是觀之，就建都之原則言，北平可謂無一不備；而衡以舍倉庫而守門戶之義，北平尤其首選也。然此猶專就其地之形便勢利言也；其實於人事抑尤有三便焉：

(一)中庸曰：『衽金革，死而不厭，北方之強也』。昌黎韓氏曰：『燕趙古稱多慷慨悲歌之士』。其地之人情風俗蓋自古而已然。今就吾人所目擊言，河北民情之強勁淳朴，固猶昔也，施之以訓練，易以成勁旅；而其毗連之遼晉魯豫，其人亦皆非南方慧黠儇利之徒可及也。一旦有事，士馬固可自簡也。

(二)戰後建設，百廢待興，新都之建，人力物力所需將不貲，南京重慶前車，其可鑒也。重慶本僅以之爲臨時之陪都，未嘗作久居計，意在苟簡苟完，然五年以來，興建猶未有已。南京自民十六建都後，直至抗戰軍興，爲時已十年，而興築迄未完成，市容亦不足以稱輪奐。重慶本西中國之大商埠，南京尤向稱我國第一大城，不可謂非席豐履厚，興築之難尚如此；苟舍之而別建新都，則武漢久經兵燹，西安尤苦荒涼，興築所需，恐將什百於南京與重慶。惟北平則自元明以來，爲我國之首都者已六百五十

年於茲；其舍之而不都者，尙不及二十稔；此次抗戰之役，又絕未遭蹂躪。果取以爲都，只須加葺修之功，而不必費經營之力。戰後物力，必需要多而供給少，以建設新都之所需，移以從事其他尤重要之建設，固亦挹注之道之所必籌也。

(三)兵法：『置之死地而後生，置之亡地而後存』。蓋人之情，恆好逸而惡勞，畏險而安易，故必使之非任勞犯險不足以自生，則固無有不躭逸樂者也。定都於國防重地，人自怵於有大敵當前以爲外懼，自能儆奮而不敢少懈。若惟是以遠避深藏爲得計，而斤斤焉惟倉庫匱饒之是守，則經時而後，國人將又忽於今日之大難，而縱心於晏安逸樂，果爾則陳叔寶李煜之禍固不難見諸異日也。法人恃其馬奇諾防線以自固，而明知德之將求一逞，而不知儆奮，於是法德匹也，而曾不足以當德之一擊，至不能不與和比挪丹波蘭諸弱小同其禍，此可取爲殷鑑者也。

雖然貨惡其棄於地也，力惡其不出於身也。我國雖曰廣土衆民，地大物博，而土未加墾，地未盡利，生者未必衆，而寶藏亦未必盡興焉，此近日所由言開發西部，尤其言開發西北者之紛紛也。今人之主都西安者，除狃於向者都關中以臨中國之成見外，此或亦其一因也。私意此非建都之所必需也。其實西北之重要，固猶未必專限於開發之當務，東北固近邊，西北又何嘗非近邊乎？作者之所以捨西北而置重於東北，則固以爲東隣喪朋而西北則得朋也。至於開發之事，只須盡力交通之利，卽其地之寶藏而從事焉，則利之所在，又孰皆不驅之若鶩也；卽有需乎武力之保護，則亦只須置重兵以鎭之斯可矣；否則於此一帶擇地設

一陪都，延長平綏路以連於北平。平時以之生聚，以之教訓，置一大將專任教練而不與地方之事：有事時則可與北平相呼應，爲犄角，自亦計之得者，此則西安其選矣。

## 考證類

# 今文尚書論（原刊學林第一輯）

### 引言

唐李漢敍論六藝曰：『書禮剔其僞。』知言哉！五經中難徵信者誠莫書禮若。禮自孔子時而其經不具，史遷固明以詔我矣。書之僞者，始惟姚方興之二十八字爲人所共知；此外，唐以前固無人疑之者。自李氏發其覆，宋儒揚其波；沿及明清，而疑書者乃紛紛。淸儒閻、惠諸君以經證經，東晉梅賾僞造孔傳本之跡始畢露；至清季，康有爲遂以爲凡漢世之古文經皆出僞造，且皆蔽其罪於劉歆。故今之持今文家言者之於尚書，亦皆以爲惟西漢今文所有之二十八篇爲孔子所手訂，伏生所口傳，餘皆僞古文之遺也。居嘗反覆考察，覺僞孔古文通體雖不足徵，而彼片言隻語之見引於經史百家言者，未必遂無稽；此二十八篇可徵信者雖較多，亦未可遂謂其通體無僞也。蓋古文僞於東晉以後，而今文則固亦僞於漢世也。

今之考古君子，於戰國以前舊籍之不可徵信者，多疑爲戰國時人所僞爲。竊以爲僞書之作，似尚不在戰國，而當在漢世。先秦諸子，孔門稱堯舜，墨家崇大禹，許行道神農，託古立言則有之，造作僞書則未必。韓非子曰：『孔子墨子俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂眞堯舜。堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？』

使當時果有粲然如今行堯典皋陶謨者在，羣言自當有所折衷，正不必堯舜復生始可定儒墨之誠。荀子曰：『欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。……故曰欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上世，則審周道。』使當時果有如今行堯典皋陶謨者在，則堯舜之道，固已粲然不下於周；所謂周道，亦且未必有加於堯舜。試讀今之所謂虞書，其紀巡狩祭告之事，周書且無其周詳；其載知人安民之言，周書更無其切要。孔子而果如世俗之說，嘗刪訂夫尚書，荀韓之言，胡為而發乎？

凡事物之興，必有所由起。烏乎起？起於需求；而需求之起，則必由於不足。韓非子曰：『古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。』耕與織，其起於衣食之不足也明矣。戰國之世，政教方劇變，學者雖動則古昔稱先王，世主則方病古籍之害己。北宮錡問孟子以周室班爵祿之制。孟子曰：『其詳不可得聞也，諸侯惡其害己也，而皆去其籍。』足徵戰國諸侯之用心，正與秦政之焚書如出一轍。於周道且患其太多，何論上世；既無所不足，自亦無所需求。當是時，所需求者，蓋不在先世之典籍，而在因應世變之方，此戰國道術之所由為天下裂也。學者於是，方矜奇炫異以干世主，獵功名之不遑，奚暇埋頭作偽以攖世主之忮害。唯然，故有所陳述，意皆在顯己；即間有徵引，亦不過述古以證其言之可驗，誰實甘棄其言而託之古人。夫為一己之立言計，既在所不必；因世主之忮害故，尤在所不敢；而又未若後世治經之可弋祿，獻書之可邀賞。然則偽書之作將何為？

自漢興，改秦之敗，大收篇籍，廣開獻書之路。迄孝武世，書缺簡脫，禮壞樂崩，乃建藏書之策，置

寫書之官，下及諸子傳說，皆充祕府。至成帝時，以書頗散亡，使謁者陳農求遺書於天下；詔光祿大夫劉向校經傳諸子詩賦，步兵校尉任宏校兵書，太史令尹咸校術數，侍醫李柱國校方伎。蒐求之不足，繼之以寫藏；寫藏之不足，繼之以校勘。蓋自漢興以來，大舉求遺書者凡三次矣；且皆賜金帛以招之，或且立博士以寵之；益之河間獻王德淮南王安輩又上行下效，務以是自見於上。一時人士爲祿利所驅策者，羣以獻書爲捷徑。意者僞書之作，殆由此乎？張霸之造尙書百兩篇，蓋特作僞暴露之一例耳。

實齋章氏曰：『古人不著書，古人未嘗離事而言理。』其言雖若臆測，其理殊得實情。誠以古之所謂書，非竹簡，卽木札；其作書僅易於契甲骨，鏤金石，固不若秦漢以後之用縑帛者之易也。故其所書於簡札者，必有所不容於已——非大事，卽大政，否亦師儒講學提要鉤玄之片言隻語耳。非古人有意不著書，作書之不易使然也。今世所有先秦舊籍，自典謨訓誥以至史傳百家言：儘有本末兼賅，綱舉目張者，疑皆有毛筆有縑帛以後事，似非秦以前用刀刻契之短簡所能容。鄭玄論語敍引孝經鉤命決云：『易詩書禮樂春秋，策皆二尺四寸；孝經謙，半之；論語八寸策者，三分之一，又謙焉。』按依此尺寸，每策所契，不過數字至十餘字，今有流沙墜簡可覆按也。卽如殷盤周誥左氏國策之文，以後世例之，每一篇雖不得謂之洋洋纚纚，固已須綴十百零星簡札而編貫以成書。作書旣如是其不易，慮亦無如後世之書一印多本以供同好之寶藏者。試思一遭六國之淪沒，再遭秦政之摧燒，三遭項羽之咸陽大火。此類僅有之孤本，且又爲極易散亂之簡札，又誰實能寶藏之使完整如初乎？微論古人不著書，卽著書，經此三浩劫，其不爲零篇斷簡者

幾希矣。夫後世之石經，成片之大石，非多人莫能舁者，一經喪亂，且不能不碎爲殘碑斷碣。豈謂僅用韋革貫編之簡札，轉得迭經浩劫而猶克保其完整以貽後之人乎？漢初蒐求之所得，殆皆此類零篇斷簡。不然，自高惠至孝武，正漢室鼎盛之秋，國門以內，絕未有何變亂，何至書有缺，簡有脫？卽自孝武至成帝，其間亦累世承平無大變，祕府之書又何從散亡？凡此所謂缺脫散亡者，疑皆故缺，故脫，故散亡者也。洎乎成帝之時，祕府所藏簡札，殆尙多散而未輯？其旣輯者，亦各有輯本而莫能折衷；所以命劉向等輯校之者此也。大抵所謂五經之書，經博士輩之傳授講習，隨時輯校，大體或已粲然成書。惟人自爲輯，家自爲校，故雖古文未出，同一今文，而已有家法之不同；於是易有梁丘、施、孟，書有歐陽、夏侯，詩有齊、魯、韓三家，禮有大小戴、慶三氏。當時人治經，所謂童而習之，皓首而不能窮一經者，似卽緣未有定本之經文可讀如後世；其治之之難，殆猶今之治甲骨金石然也。果使如康氏所云，有所謂孔子之手定本流傳，何至各有家法？各有篇章？治之，更何至畢世不能窮一經乎？

五經之外，漢人所用力，自不如五經。當時何者已成書，何者未成書，今雖不可復考，然其太半輯校於劉向等之手，似可斷言。劉向序戰國策曰：『所校中戰國策書，中書餘卷錯亂相糅莒；又有國別者八篇，少不足。臣向因國別者略以時次之；分別不以序者以相補，除復重，得三十三篇。本字多誤脫半字，以「趙」爲「肖」，以「齊」爲「立」，如此者多。中書本號，或曰「國策」，或曰「國事」，或曰「短長」，或曰「事語」，或曰「長書」，或曰「修書」。臣向以爲戰國時游士輔所用之國，爲之策謀，宜爲

「戰國策」。其事繼春秋以後，訖楚漢之起，二百四十五年間之事，皆定以殺青，書可繕寫。』此段文字似最足存當時輯校古籍之眞。於此可見所謂「戰國策」者，初本無是書，乃劉向就所遺留之各國簡札，所謂「國策」「國事」「短長」「事語」「長書」「修書」者，分之以國，次之以時，而補除之；足「肖」爲「趙」，足「立」爲「齊」而校訂之——固不啻劉向一手編成者。戰國策之成書然，其他先秦典籍之成書似亦未必不然；劉向之輯校然，他人之輯校亦未必不然。當其聚零篇斷簡而輯校時，意必就其上下文勉可貫串者，斯貫串之矣，或有不暇辨其孰眞孰僞，孰古孰今者；其有不可貫串者，望文生義，如足肖爲趙，足立爲齊，爲補其殘而彌其闕，是固亦輯校者之常情。何況當時輯校舊籍者之用心，固只在成書；而其成書之用意，在弋祿利而已。寧暇問其眞僞乎哉？唯然，一書乃有一書之家法，而各自以爲得古籍之眞；其爲當時尤寶重之五經，門戶之見，殆尤甚，互相攻擊如寇讎，雖大小夏侯間亦互相攻擊（見漢書夏侯勝傳），至煩帝王爲集羣儒求論定；而熱中之士竟有行金貨改漆書求合其私文者。立官學之五經且然，其他可知。此僞書之所由孳乳而不已也。

由上所述，所謂先秦舊籍者，不問其爲眞爲僞，要莫不成於漢人之手；不問其是否爲劉向等之所輯訂，要莫不經向等之校勘。向死，其子歆繼其業，力主古文經，康氏遂謂其徧僞羣經。夫在他人，畢其生不能窮一經；歆顧能以一手足之烈，僅於其父死後繼典中祕書，遂能徧僞羣經，此似非常情所可能。康氏之爲此言，殆未據當時情實，以故不知作僞之決非劉歆也。先秦舊籍既不問眞僞皆出漢人手，今文尙書二

十八篇似亦莫能外斯例。此二十八篇，既為漢人所爲，寧可謂其通體無僞也乎？

居嘗本此以讀先秦典籍久矣，顧未敢自信，因亦未敢以質諸當世。會有中國通史之撰著，述及上古史時，輒疑堯典禹貢之不足徵。然此二者固康氏所謂爲孔子手訂之大經大法，而在今文家所視爲可徵信之今文二十八篇中者也，因以爲欲辨斯二篇之信否，自不能不先明辨今文尚書成書之由來。初本擬以之作一簡略之說明，附於章末以爲註脚；不意一着手，勢竟無可簡，斷非附註之篇幅所能容，爰敢不自揣庸妄，姑先以平時讀尚書之所見，倫次之以求正於當世考古之君子，而命之曰「今文尚書論」云。

## 一　論孔子未嘗删書

疑書之有僞，自唐李漢始。唯所僞何在，猶未之揭發也。至宋，吳才老棫始直指孔壁古文，繼是而晁子止公武、洪景盧邁、朱晦菴熹、陳直齋振孫相繼伸其說。元吳草廬澄遂校定孔氏古文書二十五篇，自爲卷帙，以別於伏氏之書。然皆專就文字之艱深平易立論。明梅致高鷟之尚書攷異，始探其作僞之根據，疑爲晉皇甫謐所作。至清閻百詩若璩之尚書古文疏證出，博引羣書，疏證其作僞之來蹤去跡；稍後惠定宇棟更將二十五篇所依據之經傳一一爲之抉其出處；於是孔氏古文之爲僞書，乃成定論。崔東壁述著古文尚書辨僞，承閻、惠之說，謂正義所謂孔壁藏書爲僞古文，唯仍以伏生之二十八篇爲眞古文，鄭注書序所認爲遺逸之二十四篇爲眞逸書。魏默深源之書古微，則又幷此二十四篇而以爲僞書，然固仍以尚書爲有遺逸

也。至清末康有爲之新學僞經考出，以爲伏生所傳之二十八篇今文書，實眞爲孔子託古改制之作，秦既未焚，書亦無闕。其視爲書簡有闕，而僞造古文書以實之者，厥爲新莽時之劉歆。謂歆僞造古文，實託古以佐莽之篡漢也，故逕名之爲新學，於是而所謂尙書者，遂祇有伏氏之今文二十八篇爲信而有徵。

自余之意，尙書一書，即此二十八篇，亦只能謂爲西漢之書，必謂爲眞上古之書，孔子删訂之以遺後世者，亦仍苦無徵。而今行尙書中之二十八篇，則更非西漢之書，其目則是，其文則非矣。茲請申其說於後。

康有爲謂今文尙書爲孔子託古改制之作，實康氏之一家言。其實即僞孔序所謂芟夷煩亂，翦截浮辭，亦承漢人孔子删書之說而來。攷之史傳，孔子似未嘗删書，撰述尤不類。故即此信而可徵之今文尙書二十八篇，是否遂可信爲上古之紀載，亦不能無疑。茲先申孔子未删書之說如左。

孔子删書之說，雖爲後世治經者所共信，顧推其本原，則出於書緯旋璣鈐。其說以爲孔子求得黃帝玄孫帝魁之書迄秦穆公，凡三千三百三十篇，乃删以一百篇爲尙書，十八篇爲中候。所謂帝魁者，其人即不見經傳，有以爲神農者（見文選張衡東京賦李善注），有以爲黃帝子孫者（見同上引宋衷春秋傳），蓋漢方士所造古史中之人物也。凡緯書皆出漢方士手，其言古史類誕妄不足信。司馬遷作史記，固考信於六藝者也；其在孔子世家中述孔子之於六藝，乃曰：『孔子之時，周室衰微而禮樂廢，詩書缺，追跡三代之禮，序書傳，上紀唐、虞之際，下至秦繆，編次其事曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，

宋不足徵也。足則吾能徵之矣。」觀殷、夏所損益，曰：「後雖百世可知也，以一文一質；周監二代，郁郁乎文哉！吾從周。」故書傳禮記自孔氏。』史遷固只謂詩、書缺，未嘗言孔子得有書三千三百三十篇也；只謂孔子序書傳，亦未嘗言孔子刪定尚書一百篇也。且其言書而曰追跡三代之禮，編次其事，幷致慨於夏禮、殷禮之不足徵，則書與禮不幾二而一矣乎？苟謂此只言書，而禮不過泛指唐、虞、夏、殷、周五代之政制，則其下文固明謂「書傳禮記自孔氏」，幷書禮兩者而總述之矣。崔適史記探原以爲「序書傳，上記唐、虞之際，下至秦繆，編次其事」十七字誤在「夏禮」句上，似未免有強書就我之嫌，且亦無解於書、禮兩者之必總述。蓋下文，正樂，刪詩，贊易，修春秋，固皆一一分述也。苟謂其事則書，其文則禮，則書、禮兩書宜可以互相發明矣。顧今傳之書與禮，書自書，禮自禮，殊不若是其互相依存。故即此考信六藝之紀載而亦有其不足徵者在。茲且觀其刪詩贊易之記述曰：『古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契、后稷，中述殷、周之盛，至幽、厲之缺，……三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合韶、武、雅、頌之音。孔子晚而喜易，序彖、繫、象、說卦、文言。讀易，韋編三絕。』刪詩，贊易，皆有明文；且詩自詩，易自易，何嘗如敍記禮、序書之併爲一談，且無刪書、訂禮之明文者哉？然宋歐陽永叔修撰易童子問，幷繫辭、說卦、文言而亦辨其爲非孔子作；而宋人自王開祖以下直至清末治經者，多承其說。即詩三百篇，按之論語詩三百、誦詩三百之文，亦未必可徵（說見下）。豈謂史有明文者不足徵；而史無明文，僅見緯書者，轉足徵乎？此二十八篇爲孔子刪定說之不足徵信者一也。

孔子之行事，論語當較可徵信。茲更徵之於論語。論語述而章記子曰：『假我數年，五十以學易，可以無大過矣。』『子所雅言，詩、書、執禮，皆雅言也。』此數語綜述孔子平日於詩、書、禮、易所作之工夫。子罕篇記子曰：『吾自衞反魯，然後樂正，雅、頌各得其所。』述孔子之正樂。由此可見孔子之於樂，確曾訂正；易則願學焉；詩、書、禮不過常言之而已。故後世所謂刪詩、書，訂禮、樂，贊周易者，在論語中惟訂樂爲可徵，餘皆無明文。再綜論語一書，觀其於所謂六藝之紀載，易除上述一條外，絕未再述及；即此一條，據魯論，「易」作「亦」，屬下讀，是於易固猶未必述及也。言禮處雖多，皆針對當時儀文器物有所論列訂正，所謂訂禮者如是而已，與世所傳大小戴禮、儀禮皆似無關。言詩處最多，以「可與言詩」許子貢(見學而)，以「起予」許子夏(見八佾)。其自言詩曰：『關雎樂而不淫，哀而不傷。』(見八佾)曰：『詩三百，一言以蔽之，曰思無邪。』(見爲政)曰：『誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多亦奚以爲？』(見子路)皆絕未一言及於刪詩。而玩「詩三百」「誦詩三百」之文，似乎詩在孔子時，原止三百篇，語氣間其數若已久定，且無待於孔子之刪之也。外此尚有『興於詩，立於禮，成於樂』，『師摯之始，關雎之亂，洋洋乎盈耳哉』(皆見泰伯)，則皆關涉於樂。於正樂之下，更曰：『雅、頌各得其所』，是則頗與史記孔子世家所謂求合韶、武、雅、頌之音，可以互證。必謂孔子刪詩，亦不過其訂樂之功夫；書與樂無關，固無取乎與詩同刪。故其於書，雖亦子所雅言，而統觀全書引書者只兩處。其一見爲政篇，其文曰：『或謂孔子曰：「子奚不爲政？」子曰：「書云，孝乎惟孝友于兄弟，施于有政，是亦爲

政，奚其爲爲政？」』其二見憲問篇，其文曰：『子張曰：「書云，高宗諒陰，三年不言，何謂也？」』然此所引書，一見於君陳，一見於說命，其文皆略異，且皆在僞古文中，初不在所謂今文之二十八篇也。在今文家言，自以僞古文此兩語爲竊自論語。然孔子及其弟子何以於其手自刪定之今文書，絕不見一稱引；而所引之兩處，反出於所手定者之外，抑又何耶？此外則幷於書之大義亦未嘗一論列及之。惟堯曰篇中有不少雖不明言引書而見於今行尙書之文。其文曰：『堯曰：「咨爾舜，天之歷數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。」舜亦以命禹。曰：「予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝，有罪不敢赦。帝臣不蔽，簡在帝心。朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬。」「周有大賚，善人是富。雖有周親，不如仁人。百姓有過，在予一人。」』語無首尾，不知何爲而徵引。其文亦見於大禹謨、湯誥、泰誓之中，此三篇固皆不在二十八篇中。且堯曰章，本堯命舜語，宜在堯典，而今文書堯典無其文，僞古文乃得易爲舜命禹語以竄入大禹謨。「予小子履」章語，國語周語引作湯誓，固未必可信（說見下）。卽令果爲湯誓，而今文湯誓無其文，僞古文乃得以竄入湯誥。論語而果可認爲孔門弟子或曾子弟子論纂孔子及其弟子之言行而作，二十八篇而果爲孔子所刪定，則孔子及其弟子稱引尙書時，似不應專引二十八篇以外之文，尤不應已引及今文湯誓之文，而手定湯誓時轉無其語。卽令誠如康有爲劉歆徧僞羣經之說，謂論語中引書皆歆所竄入，然論語除此數條外，別無引書處，且亦無論書處。子所雅言之書，似亦不致無一語及之。蓋論語中孔子言禮、言詩之處，固隨在而可見也。此二十八篇爲孔子刪定說之不足徵信，二也。

史記孔子世家曰：『序書傳，上紀唐、虞之際，下至秦繆，編次其事。』今世所傳之尚書，除僞古文不計外，所可視爲足徵信之今文書二十八篇，亦首堯典而終秦誓。竊意卽此編次亦似出秦、漢以後史家之正統觀念。史遷作史記，次秦昭襄、莊襄於夏、殷、周之後，而列入本紀，以別於其他諸侯之國。秦誓一文，且節錄於秦本紀之中。在漢言漢，漢繼秦統，於義至當。然孔子則固生於春秋之末，距秦成帝業尚二百餘年。其時秦正見擯爲西戎，本春秋「中國而夷狄則夷狄之」之義，決無編次尚書，上紀唐、虞下迄秦繆之理。蓋孔子雖天縱之聖，固不能預知異日秦之竟成帝業，而預爲之地也。孟子嘗述孔子之言曰：『唐、虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也。』（見孟子萬章上）然則刪書之際，胡爲竟以一西戎之主終其篇。後人泥於孔子刪書之說，求其說而不得，則強爲之辭。朱竹垞彝尊書論曰：『書何以終費誓、秦誓也？說經者曰：「周之衰，孔子有望於魯矣；魯之衰，孔子有望於秦矣。聖人念焚書之酷雖知不免，猶不能廢人事焉。」噫！是非儒者之言也。周官外史氏掌三皇五帝之書，達書名于四方。鄭氏謂若堯典、禹貢達此名使知之。蓋書之名既達矣，又慮其久而昧其義也，乃命大行人九歲則諭書名。然則，百篇之書皆掌之外史，而諭之行人，非孔子所得而芟夷翦截黜除之也。謂芟夷翦截黜除之者，孔安國之序之文之僞也。司馬遷稱「孔子序書傳，上紀唐、虞之際，下至秦繆，編次其事」；而班固亦云「序書則斷自堯典」。書也者，孔子非有損益於其間，特序之而已。夏之書終以胤征，周之書終以費誓、秦誓，無以異也。周公作多士，載於周書；魯公作費誓，亦得載於周書；無以異也。且夫平淮、徐一也，召穆公、程伯休父江漢、常武之篇錄

於詩，安在費誓之不可錄於書？悔過一也，衞武公賓之初筵列於小雅，安在秦誓之不可列於周書？以無足異之事，而必謂聖人有心於望周望魯，毋乃類於讖緯之說乎！秦師之襲鄭也，過周北門，左右免冑而下，超乘者三百人。王孫滿譏其輕而無禮，繆公蓋聞之矣。其作誓曰：「仡仡勇夫，射御不違，我尙不欲，」則悔之之深，匪徒以違蹇叔爲憾也，意其封殽尸而還，必告捷於天子，而陳其誓辭，遂得掌於史而達之四方。雖未由得其詳，而要非孔子有意以秦誓終周書，則可信已。』（見曝書亭集卷第五十九）說經者之言失矣，朱氏之說似亦未爲得也。朱氏以爲孔子只序書，未删書，其說誠近是。然此可以語於費誓，而不足爲列秦誓辨也。詩、書亦各有體裁（詩之風、雅併野人之詩而取之，何況衞武公），似不能強爲比附。繆公之誓軍，據史記在王官之役，封殽尸事也。其時在秦繆公三十六年，春秋魯文公三年；其事則伐晉。晉與周爲同姓，當是時也，晉侯固久已奉周天子命爲侯伯，而秦則尙未霸西戎（霸西戎事在繆公三十七年）。豈謂以諸侯伐侯伯，而可以告捷於天子乎？若謂嘉其悔過也，悔過何大事？且所悔者，亦不過悔殽之敗。殽之役，爲襲鄭也，王孫滿譏之於前，晉先軫怒其伐同姓於後。此何等事，而謂天子爲之達書名於四方乎？無論周外史不至爲之達書名，卽繆公以局處西戎中之諸侯，亦決不致以伐侯伯、伐天子同姓之鄭告捷於天子。蓋伐晉、鄭，實卽與中原爲敵也。意其所不可意，故曰未爲得之也。秦誓既不達於天子及其他諸侯之國，孔子又西行未入秦，是秦誓一文，實爲孔子所不獲見者也。故孔子之於書，徵論删訂時無終秦誓之理；卽未嘗删訂，而亦無從保留此所未經見之秦誓。其後宋翔鳳之尙書譜亦無以解於尙書之終於秦誓，

乃以蔡仲之命、費誓、呂刑、文侯之命四篇與秦誓，列之爲別錄，而以顨命（即冏命）以上爲尚書之正經。其說曰：『孔子序周書自大誓訖顨命，皆書之正經，以世次，以年紀。其末序蔡仲之命、粊誓（即費誓）、呂刑、文侯之命、秦誓者，幼嘗受其義於葆琛先生，麤曉佔畢，未能詳紀。……茲譜尚書，細繹所聞，而識之曰，尚書者，述五帝、三王、五伯之事。蠻夷猾夏，王降爲霸，君子病之，時之所極，有無如之何者也。蔡之建國，東臨淮、徐，南近江、漢；伯禽封魯，淮夷蠻貊及彼南夷莫不率從。蔡侯一虜，熊貲始大，楚之霸業，先於五邦。呂命穆王，實作自呂，征彼九伯，浸及齊桓，晉秦之興，復在其後。霸者之業，相循而作，帝王之統，由此一變。』（見皇清經解本尚書譜卷末）此視朱氏之說似尤牽強。孟子曰：『仲尼之徒無道桓、文之事者。』（見孟子梁惠王上）荀子曰：『仲尼之門，五尺之豎子言羞稱乎五伯。』（見荀子仲尼篇）孟、荀固孔門之馬鳴、龍樹也，而其言若此。豈有孔子刪書轉述五伯之理？即使孔子確有意述王、霸之變局，以見世運之盛衰，然蔡、呂何關五伯，伯禽猶在盛世。述五伯而不及首創霸業之齊桓，乃獨有取於僅霸西戎之秦繆，皆不足以明王、霸之變局。況蔡仲之命本僞古文，可置不論。呂刑、文侯之命皆出天子；費誓乃伯禽爲備淮夷、徐戎誓師之辭，雖不必出於天子之命，固可告之天子者。此三篇皆列之正經可也，焉得與秦誓同日而語？故宋氏之列此五篇爲別錄，以別於正經，似究不足爲尚書之終於秦誓周全其說。劉逢祿書序述聞曰：『書三科，述二帝、三王之業，而終於秦誓，志秦以狄道代周，以霸統繼帝王，變之極也。』其言雖不似宋氏之支離，然謂以秦誓明王霸變局則一也。其實五伯桓、文爲

盛；而桓、文之功，厥在攘楚；楚亦確與齊、晉爭霸者先後垂百餘年。論霸統當錄桓、文，志狄道當存楚莊，而秦繆霸西戎則僅二年。殿以秦誓，無一而可。故次尚書而終於秦誓，終似秦、漢人之所為，以秦繼周統，非出孔子之手也。此二十八篇為孔子刪定說之不足徵信，三也。

孔子刪書，且無其事，遑論撰述哉？故曰此康氏之一家言也。

## 二　論二十八篇非伏生所傳本

述漢時六藝之流傳者，當首溯史記儒林傳。其述申公、轅固生、韓生之傳詩也，於申公惟曰：『弟子自遠方至受業者百餘人，申公獨以詩經為訓以敎，無傳疑，疑者則闕不傳。』於轅固生惟曰：『以治詩，孝景時為博士。』曰：『齊言詩，皆本轅固生也。』於韓生惟曰：『推詩之意而為內外傳數萬言，其語頗與齊、魯閒殊，然其歸一也。淮南賁生受之。自是之後，而燕、趙言詩者由韓生。』其述易之傳曰：『自魯商瞿受易孔子。孔子卒，商瞿傳易六世至齊人田何字子莊，而漢興。』其述春秋之傳曰：『齊之言春秋者，多受胡毋生。』曰：『董仲舒以治春秋，孝景時為博士。』曰：『其傳公羊氏也。』統上所述，詩、易、春秋之傳，皆絕無言及書簡之有闕者。於禮則曰：『禮固自孔子時而其經不具。及至秦焚書，書散亡益多，於今獨有士禮，高堂生能言之。』雖已及書簡之散亡；然禮經之不具，孔子時而已然，及秦焚書，僅存士禮，記載固自分明。獨於書則其記述頗多自相矛盾。其文曰：『孝文帝時，欲求能治尚書者天下無

有；乃聞伏生能治，欲召之。是時伏生年九十餘，老不能行，於是乃詔太常使掌故朝錯往受之。秦時焚書，伏生壁藏之。其後兵大起，流亡。漢定，伏生求其書，亡數十篇，獨得二十九篇，即以敎於齊、魯之間。學者由是頗能言尙書，諸山東大師無不涉尙書以敎矣。伏生敎濟南張生及歐陽生，歐陽生敎千乘兒寬。兒寬旣通尙書，以文學應郡舉，詣博士，受業孔安國。』（中述兒寬傳從略）曰：『張生亦爲博士，而伏生孫以治尙書徵，不能明也。自此之後，魯周霸、孔安國、雒陽賈嘉頗能言尙書事。孔氏有古文尙書，而安國以今文讀之，因以起其家逸書，得十餘篇。蓋尙書滋多於是矣。』此一章紀述，自「秦時焚書」後，與上文似爲各不相干之兩截。自此以上，謂伏生外，天下無有治尙書者，而伏生獨傳之朝錯。以下，則伏生久以尙書傳人，親受其傳者，有張生、歐陽生；繼之者，又有兒寬、孔安國、周霸、賈嘉。然未見朝錯有傳人。近人崔適嘗辨之曰：『「秦時焚書，伏生壁藏之。其後兵大起，流亡。漢定，伏生求其書，亡數十篇，獨得二十九篇，即以敎於齊魯之間」。此節不繫於「孝文求能治尙書者」以上，則朝錯所往受者，有亡篇乎？無亡篇乎？如有亡篇，何以上文不言？錯傳亦不言？如無亡篇，孝文時尙未亡，漢定時顧亡乎？不合者一。又云？「由是山東大師無不涉尙書以敎矣，伏生敎張生及歐陽生」數語，上承漢定爲文，則伏生設敎，當在高、惠之世。孝文時求能治尙書者無有，然則山東大師何往耶？其所敎弟子何往耶？下文歐陽生敎倪寬，倪寬旣通尙書，應郡舉，詣博士受業，受業孔安國，補廷尉史，張湯以爲奏讞掾。漢書百官表，張湯遷廷尉，在元朔三年，然則倪寬受書孔安國，極早亦在建元、元光之間。是孝武時

歐陽生尚存，孝文時何往耶？不合者二。（中辨倪寬傳從略）又下云：「孔氏有古文尚書，安國以今文讀之，逸書得十餘篇，蓋尚書滋多於是矣。」案安國之今文尚書不言所受，當爲孔氏家學，而非伏生所傳。然則與伏生所傳者，同乎？異乎？如其同也，兵禍所流亡，豈如選學之定本、篇數無差，篇名亦不異乎？如其異也，倪寬兼受業歐陽孔氏，何不以所異互補，必待古文出而滋多乎？不合者四。』（見史記探原卷八）崔氏之言，辨證已頗密，其實可疑者尚不止此。伏生者，據漢書儒林傳，固秦博士也。秦焚書事，據史記秦始皇本紀必非博士官所職，始悉詣守尉雜燒之。然則，博士所職，固可弗燒也。伏生既爲秦博士，何以秦焚書時，亦必壁藏其書，不已多事乎？此可疑者一。上文言朝錯實受伏生之傳，錯以太常掌故奉詔受書，自必以所受者上之官。下文張生、歐陽生不過伏生敎於齊、魯間時之弟子耳，以恆理測之，則漢世立於學官者，應爲朝氏尚書。何以異日立於學官者，轉爲歐陽尚書及張生所授之夏侯尚書。錯所受者何往耶？此可疑者二。下又云：『張生亦爲博士。伏生孫以治尚書徵，不能明也。』張生爲伏生弟子。文帝時伏生既年九十餘，老不能行矣。張生慮亦非復少年。其爲博士，何時耶？在錯受書之前或其後耶？如其前也，孝文時固已有博士治尚書矣，不必復詔遣錯。如其後耶？則伏生老不能行，張生及伏生孫固當能行也。文帝只須以公車徵張生及伏生孫斯可矣，亦正不必復遣錯。所謂不能明者何事耶？謂張生及伏生孫見徵之事不能明耶？抑張生與伏生孫不能明尚書耶？如前之說，本文既已傳疑，則其事已不足徵，可存而弗論。如後之說，謂張生及伏生孫不能明尚書，故復遣錯也。則張生不得爲博士，伏生孫亦不得見徵。況

據漢書儒林傳，夏侯氏固亦受書於張生者也。此可疑者三。又云：『安國起其家逸書，以今文讀之。』既以今文讀之，是固明明有其書矣，焉得逸？如謂此逸書十餘篇，因未得以今文讀之，故終於散逸。然固非與安國同時之史遷所能預知者也。此可疑者四。崔適氏謂自秦時焚書後之文，乃從漢書儒林傳及倪寬傳竄入，而漢書則今文家均以爲有所受於古文家者也。由此章記述之矛盾百出觀之，其說殊近是。若然，則非特安國壁藏古文書之說不足徵，卽伏生得壁藏書二十九篇之說亦不足徵矣。此康氏所由以二十八篇爲孔子所修尙書之全文也。

又尙書大傳者，伏生闡發尙書經義之作也。其書據陳壽祺尙書大傳辨譌，以爲南宋時已多脫佚。盧見曾尙書大傳序，則以爲元時尙存，前明未聞著錄。盧氏雅雨堂所刊殘本，雖自謂得之吳中藏書家，然淸人固以輯佚本目之，陳氏辨譌卽對之而發，故別有輯校本行世，語較有徵。書中所述，與今所謂今文尙書之二十八篇頗多異同；卽其篇目，亦多出二十八篇之外者。茲先申說其異同，而後辨其篇目如次。

據毛詩桃夭序正義，有引唐傳孔子曰：『舜父頑毋嚚，不見室家之端，故謂之鰥』語，麟趾序正義有引唐傳『堯時麒麟在郊藪』語，禮記玉藻正義有引唐傳『古者有命民有飾車駢馬衣錦』之語：皆足徵大傳傳堯典者爲唐傳。按之後文，傳皋陶謨者稱虞夏傳，傳禹貢者稱夏傳，則堯典一篇在伏生實稱唐書。許叔重說文解字稘字下，引唐書曰，「稘三百有六旬」，且逕以堯典爲唐書。王應麟困學紀聞卷二亦云，大傳說堯典，謂之唐傳。王應麟，宋人也，宋時大傳雖有脫佚，尙非輯校本，其言當可信。而今文尙書則自歐陽、

夏侯皆以堯典爲虞夏書，是漢今文家已與大傳不合；今行之尙書，且以之爲虞書，更與今文家不合矣。此其不同者一也。

禮記月令「孟夏之月」下，『命太尉』正義云：『按書傳有司馬公、司徒公、司空公，領三卿，此夏制也。』又賈公彥周禮正義序引夏傳云：『司馬在前。』按之太平御覽引書傳釋三公之職曰：『百姓不親，五品不訓，則責之司徒。蠻夷猾夏，寇賊奸宄，則責之司馬。溝瀆壅遏，水爲民害，田廣不墾，則責之司空。』而今文堯典（古文在舜典）則曰：『僉曰：「伯禹作司空。」帝曰：「俞！咨禹，汝平水土，惟時懋哉！」又曰：「棄，黎民阻飢，汝后稷播時百穀。契，百姓不親，五品不遜，汝作司徒。皋陶，蠻夷猾夏，寇賊姦宄，汝作士。」』一在夏傳，一在虞書，一作司馬，一作士。此其不同者二也。

宋金履祥尙書表注曰：『梓材，伏生今文作周公敎伯禽之書。』金氏南宋人，當及見大傳殘本。今尙書大傳之盧本陳本梓材傳（盧本作杍材）亦均輯伯禽與康叔見周公事，所闡者亦爲喬梓爲父子之道之義。今行尙書梓材則爲成王告康叔之書，所闡者亦爲「旣勤樸斲。惟其塗丹雘」之義。此其不同者三也。

國語周語襄王使邵公過及內史過賜晉惠公命章：內史過歸告王語云，在湯誓曰：『余一人有罪，無以萬夫；萬夫有罪，在余一人。』墨子兼愛下引湯說曰：『惟予小子履敢用元牡告於上天后曰：「今天大旱，卽當朕身履，未知得罪于上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，簡在帝心。萬方有罪，卽當朕身；朕身有罪，無及萬方。」』呂氏春秋順民篇云：『昔者湯克夏而正天下，天大旱，五年不收，湯乃以身禱於桑

林。曰：「余一人有罪，無及萬夫；萬夫有罪，在余一人。無以一人之不敏，使上帝鬼神傷民之命。」』稱引此數語者，與上文所引論語而四矣。呂氏春秋與論語皆未明言引湯誓，墨子作湯說，國語作湯誓，今尙書有湯誓而無湯說，此數語則見於僞古文書湯誥。尋釋此數語口吻，曰『敢用元牡告于上天后』；曰『敢用玄牡敢昭告于皇皇后帝』，曰『簡在帝心』，曰『予一人有罪，無以萬方（或萬夫），萬方（或萬夫）有罪，在余一人』，確爲湯禱天之辭。而墨子所引有「今天大旱，即當朕身」語，尤足徵其爲湯禱桑林之辭。置之湯誥中固不類，即置之湯誓中亦似覺不倫。此事既爲各家所徵引，其必有此傳說無疑，上古書中必有此一篇亦無疑，特不必即爲湯誓或湯說耳。其實此數語亦不類誓師告說之文。左傳襄十年正義引書傳言：『伐桀之後，大旱七年，史卜曰：「當以人爲禱。」湯乃翦髮斷爪，自以爲牲，而禱於桑林之社，而雨大至，方數千里。」』考伏生正與呂氏春秋之作者同時，則此一篇當時必尙存，而書傳之文亦即所以傳訓此一篇者。今傳湯誓固無其文，即此數語亦無可以入湯誓之理。大傳陳本以此文列入湯誓傳下，似嫌勉強。然所謂今文尙書關於湯者固只湯誓一篇，絕無可歸。此其不同者四也。

以上所陳，皆其犖犖大者；其他零文斷句，或此有彼無，或用字互異。所在而有，不勝枚舉。至於大傳所見篇目篇數，持以與所謂今文尙書者相較，則殊異尤甚。據盧氏本大傳所見篇目，計有堯典一，九共二，咎繇謨三，禹貢四，甘誓五，帝告六，湯誓七，般庚八，說命九，高宗肜日十，高宗之訓十一，西伯戡耆十二，大誓十三，武成十四，鴻範十五，大告十六，金縢十七，微子之命十八，歸禾十九，康誥二

十，酒誥二十一，杍材二十二，召誥二十三，洛誥二十四，多士二十五，無佚二十六，成王政二十七，多方二十八，鮮誓二十九，甫刑三十。以篇數論，較所謂今文尚書者多二篇；以篇目論，爲所謂今文尚書所無者，有九共、說命、高宗之訓、大誓、武成、微子之命、歸禾、成王政等八篇。據陳氏本大傳，則有堯典一，九共二，臯繇謨三，禹貢四，帝告五，湯誓六，般庚七，高宗肜日八，西伯戡耆九，微子十，大誓十一，牧誓大戰十二，洪範十三，大誥十四，金縢十五，嘉禾十六，康誥十七，酒誥十八，梓材十九，召誥二十，洛誥二十一，多士二十二，毋逸二十三，揜誥二十四，多方二十五，臩命二十六，鮮誓二十七，甫刑二十八，與所謂今文尚書之篇數雖同，然除去大誓不計固只二十七篇，闕一篇。又虞夏傳、夏傳各有無目之篇，亦仍多出兩篇。以篇目論，爲今文尚書所無者，亦有九共、大誓、大戰、嘉禾、揜誥、臩命等六篇。而今文尚書所有之君奭、立政、顧命、文侯之命、秦誓等五篇，則盧、陳兩本皆無之。故由伏生大傳以觀所謂今文尚書，則今文尚書似不得遽謂爲伏生之所傳。

康氏惟信今文二十八篇爲孔子所修，且信爲伏生所傳之足本，故於大傳所見九共等篇，嘗設或難以自解。其言曰：『大傳又稱孔子告子夏言：「六誓可以觀義，五誥可以觀仁，甫刑可以觀誡，洪範可以觀度，禹貢可以觀事，臯陶謨可以觀治，堯典可以觀美。」大傳述孔子自稱亦止二十八篇（按康氏謂「中六誓當作五誓」），則其餘非孔子書，而爲孔子不修之書可知。伏生之言還以伏生之言定之，九共諸篇何足爲難乎？伏生傳授孔經，而兼引他書，亦猶公羊引不修春秋之例。』（見新學僞經考書序辨僞第十三）案

孔子刪書之說且無徵（說已見上），更何論乎修？故二十八篇固爲尙書，彼不在二十八篇之內者，旣爲上古之書，又爲伏生所傳，似亦不得屏之爲非尙書。況據孔子之言，合六誓、五誥、甫刑、洪範、禹貢、皐陶謨、堯典而計之，固僅得十六篇，是尙未稱引全書篇目也，亦不得據以斷定孔子自稱止於二十八篇。卽僅就六誓、五誥論，康氏亦自謂六誓當作五誓，其說無非以大誓爲僞古文，故不當在六誓之列。然合大傳所見篇目及二十八篇計之，誥亦不過六，蓋僅多出一拚誥也。六誓可以除大誓不計，然則五誥又何爲不可徵諸大傳而改訂爲六誥乎？其文旣有可疑，似卽不足據爲典要。況據盧本大傳，本無拚誥，而大誓則盧、陳兩本均有之，六誓五誥之數亦本無譌。以大傳證大傳，孔子之數言止可以證僞古文之無徵，不足以證九共等篇之不在尙書之數也。況此數言，是否眞出孔子，亦不能無疑。

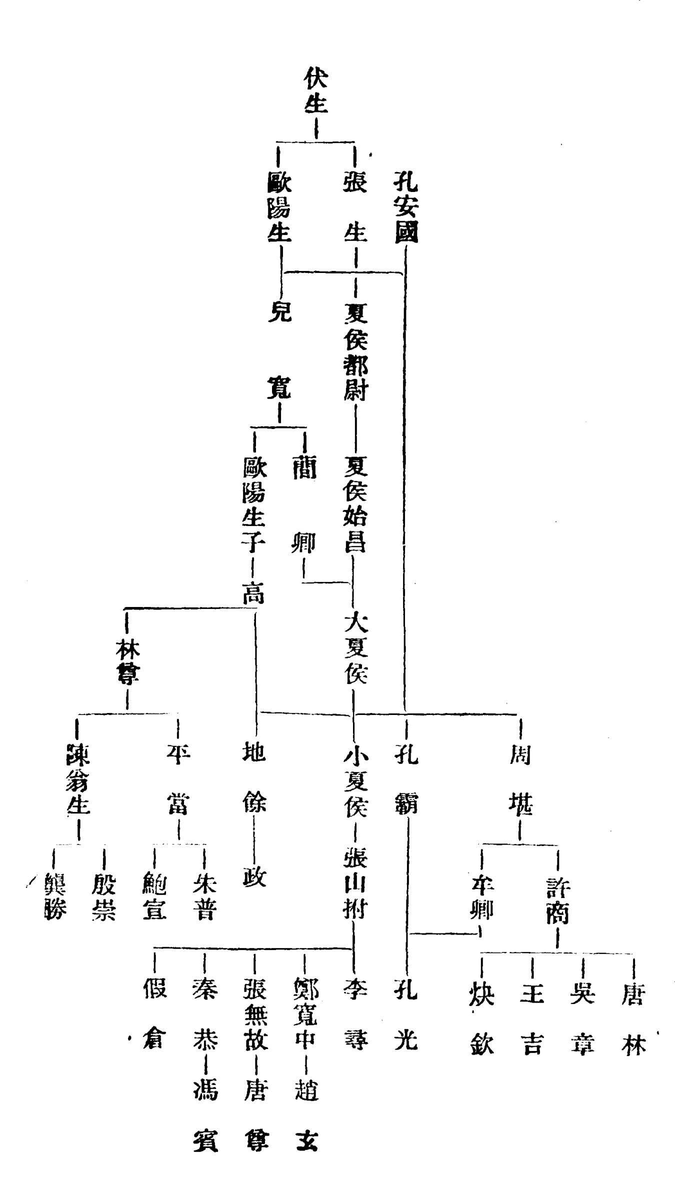
總上所論，僞孔安國序不足徵，史記儒林傳自「秦時焚書」以下之文不足徵，則凡今古文家所同持之伏氏得壁藏書二十九篇之說，有無其事，似未可遽定。益以徵諸今所見伏生大傳之篇目及傳文，又往往與所謂今文尙書之二十八篇不相符，則此二十八篇者，其爲非伏氏所傳，似可無疑矣。

## 三　論二十九篇爲大小夏侯輯訂本

淸今文家所持尙書二十八篇之說，於西漢本無徵。按之漢書藝文志所載，尙書經文爲二十九篇，卽東漢賈、馬、鄭諸儒所傳注者，亦二十九篇，故通兩漢之世，均以二十九篇爲已備。王充論衡正說篇云：

『或說尚書二十九篇者，法四（疑北字之誤）斗七宿也。四七二十八篇，其一曰斗矣，故二十九。』此眞漢代經師說經口吻，亦伏生獨得壁藏書二十九篇之說所由來也。淸今文家篤守西漢經師家法，除去後得之泰誓一篇不計，遂定二十八篇爲伏生所傳尚書爲足本，而以書序足二十九之數，故言今文尚書定本者，必曰二十九篇。

此二十九篇之定本，既非孔子所訂，又非伏生所傳，然則誰實刊定之乎？以私意測之，疑出於西漢之



大小夏侯，或西漢經師之爲大小夏侯之學者。考之漢書儒林傳，西漢尙書之立於學官者，爲歐陽、夏侯二家；而二家之傳，似尤以夏侯爲盛。茲綜漢書儒林傳所載，列二家傳經之師承如上表。

由上表中之所示，即可知西漢尙書，雖歐陽、大小夏侯並立博士，而師傳實以大小夏侯爲盛。西漢尙書一經首盛其傳者，爲兒寬。寬兼受歐陽生與孔安國之傳，而以授之蕳卿與歐陽生子。歐陽家世世相傳，至歐陽高始以授之林尊，再傳平當與陳翁生，而有平、陳之學。蕳卿一傳爲大夏侯，而大夏侯又自有其家學，故大夏侯實已兼受張生兒寬兩系之傳。大夏侯授之小夏侯及周堪、孔霸。霸爲孔安國之從孫，或亦有其家傳之學。堪以授許商、牟卿，牟卿復以授孔霸之子光，於是大夏侯有孔、許之學。所謂孔學，苟溯其淵源，則孔安國、張生、歐陽生之學蓋兼備矣，故孔光爲一世儒宗；即許商亦列其弟子爲四科，儼然自擬於孔子。小夏侯又兼受於歐陽高，而其傳尤盛於大夏侯。再傳而有鄭、張、秦、假、李五家之學。以之比於歐陽，歐陽只傳平、陳兩家，而夏侯則有孔、許、鄭、張、秦、假、李之七家。此夏侯之傳盛於歐陽者一也。當西漢之世，以官祿奔走經師，而治經遂成干祿之具(見漢書儒林傳贊)。以是進者，亦必以是廣其傳，此勢所必至者也。傳歐陽之學者，除歐陽地餘爲帝師外，惟平當至丞相，鮑宣至司隸校尉，官階爲尊崇；徒衆之盛者，亦止一鮑宣。而傳夏侯之學者，則爲帝師者，有夏侯勝、孔霸、孔光、鄭寬中與唐尊而五；至九卿者，有周堪、唐林、王吉、鄭寬中等；至三公者，有孔光、趙玄等。居高位者多，故徒衆亦因之而盛。當唐林、王吉爲九卿時，自表上師家大夫博士郎吏之爲許氏學者，各從門人會，車至數百兩；而

同門之炔欽、吳章更以徒衆尤盛稱。是皆可以見爲夏侯之學者之聲勢矣。此夏侯之傳盛於歐陽者二也。

夏侯之傳旣盛，則習之者衆，而其所持以傳授之本，自亦易於流行而成爲定本。謂予不信，請更徵之漢書藝文志。漢書藝文志載尙書經二十九卷，傳四十一篇；歐陽章句三十一卷，大小夏侯章句各二十九卷，大小夏侯解故二十九篇，歐陽說義二篇。經止二十九卷，而伏生之傳顧有四十一篇，則此二十九篇之非傳於伏生明矣。而經二十九卷文下注云：『大小夏侯二家，歐陽經爲三十二卷，』歐陽章句則爲三十一卷則此二十九篇本之非歐陽本，而爲大小夏侯傳本亦明矣。（歐陽經三十二卷，而章句則爲三十一卷。陳壽祺謂西漢經師不爲書序作訓，故歐陽章句止三十一卷，是歐陽經所多之一卷，實書序也。近人錢玄同則據康有爲說以爲書本無序，書序一卷乃東漢人所加入。是歐陽經本止三十一卷，故章句亦爲三十一卷也。）於此足徵二十九篇本實爲大小夏侯所持以傳授之定本，與歐陽家不同，尤非伏生所傳，更何有乎孔子之修訂也哉？

然則此二十九篇本何時勒爲定本者乎？曰，宣帝時嘗博徵羣儒論定五經於石渠閣（見後漢書楊終傳）。所謂論定五經者，殆卽講論經文同異，期勒之爲定本。前漢書宣帝紀甘露三年紀曰：『詔諸儒講五經同異，太子太傅蕭望之等平奏其議，上親稱制臨決焉，迺立梁丘易大小夏侯尙書穀梁春秋博士。』然則，此舉不特勒定尙書定本，大小夏侯尙書且因是而立博士。據漢書儒林傳，歐陽、夏侯二家經師之被徵論石渠者，計歐陽家有歐陽地餘、林尊、夏侯家有周堪、張山拊；而周堪傳中，又謂論於石渠，經爲最高。堪固

大夏侯弟子也。然則夏侯家之二十九篇本，似卽於是時因堪論最高，故由宣帝親自稱制臨決勒爲定本，幷於歐陽尙書之外，更立夏侯尙書於學官也。降及東京，歐陽之學盛於夏侯。綜後漢書所載，治歐陽之學者，有桓榮、丁鴻、鮑永；榮及子郁，郁子焉，焉孫典，代作帝師。肅宗會諸儒於白虎觀，論定五經同異，鴻論難最明，永子昱亦傳父業。此外見於儒林傳者，則有歐陽歙、牟長、宋登、尹敏諸人。返觀治夏侯學之經師，習小夏侯學者，祇一王良；習大夏侯學者，亦祇牟融、賈逵、張馴三人，勢遠不如歐陽。然當靈帝時，與蔡邕共奏定六經文字刊石者，猶是治大夏侯學之張馴。清光緒中，洛陽出土漢熹平石經後記有易梁口、施氏，尙書小夏侯等殘字，雖上下文已殘，不可正讀，而此數字固與石渠論定頗合，或卽記其所根據，亦未可知。近人錢玄同據熹平石經書序殘石依原石行款排列之，適爲二十九篇（錢氏另據隸釋所錄石經尙書殘碑有「建乃家口般（闕字）」，玩數字，以爲般庚分上中下三篇之證，斷定石經爲歐陽本，證似嫌單薄。旣分篇，當標題另行，不應僅空一字也。）尤足徵當時刊以爲定本之石經，亦猶是夏侯之二十九篇本也。

## 四　論現行之二十九篇更非大小夏侯本

東京之世，尙書之傳，初本以歐陽爲盛；其後則古文尙書取其席而代之。由歐陽而轉趨古文，肅宗與賈逵當爲其樞鍵；而逵則夏侯家之經師也。後漢書卷六十六賈逵傳載：『逵父徽受古文尙書於塗惲。逵悉

傳父業，而以大夏侯尚書敎授。（按逵所傳者爲古文尚書。而用以敎授者，卻爲大夏侯尚書，此尤足徵夏侯尚書實爲當時定本。）肅宗立，降意儒術，特好古文尚書、左氏傳。建初元年，詔逵入講北宮白虎觀南宮雲臺，帝善逵說。逵數爲帝言古文尚書與經傳爾雅詁訓相應。詔令撰歐陽、大小夏侯尚書與古文同異，逵集爲三卷，帝善之。八年，詔諸儒各選高才生受左氏、穀梁春秋、古文尚書、毛詩。由是四經遂行於世，皆拜逵所選弟子及門生爲千乘王國郎，朝夕受業黃門署，學者皆欣欣羨慕焉。』張楷繼之，所居成市（見同書同卷張霸傳）；其後更得馬融、鄭玄爲之後勁，古文尚書遂奪歐陽、夏侯之席。據隋書經籍志所載，謂後漢扶風杜林傳古文尚書，同郡賈逵爲之作訓，馬融作傳，鄭玄亦爲之注。然其所傳，唯二十九篇，又雜以今文，非孔舊本。正義亦謂：『賈逵、馬融之學，題曰古文尚書，篇與夏侯等同，而經字多異。』夫然，逵所訓，融所傳，玄所注，雖曰古文，而其經文之本，固明明猶是爲當時定本之夏侯尚書二十九篇也。當是時之古文尚書。所謂孔之舊本如何姑不論，據漢書藝文志顏注所引鄭玄敍贊云：『後又亡其一篇，故五十七。』是鄭氏所見，固明明尚有五十七篇，乃其所注者仍僅止於二十九篇，此亦無非因夏侯之二十九篇實爲當時定本耳。然則隋書所謂古文雜以今文者，實則用大夏侯本，而以古文說竄入之，是今文雜以古文也；於是夏侯定本乃爲所竄亂。漢末蔡邕、張馴等合奏刊定六經文字時，尚書仍用夏侯本，蓋亦有見於東京時夏侯定本曾經竄亂而出此乎？

隋書經籍志曰：『及永嘉之亂，歐陽、大小夏侯尚書並亡，濟南伏生之傳，唯劉向父子所著五行傳是

其本法，而又多乖戾。至東晉豫章內史梅賾始得孔安國之傳奏之，時又闕舜典一篇。齊建武中，吳姚方興於桁頭市得其書，奏上，比馬、鄭所注多二十八字，於是始列國學。梁陳所講，有孔、鄭二家，齊代唯傳鄭義。至隋，孔鄭並行，而鄭氏甚微。自餘所存，無復師說。』據此，則歐陽、夏侯之書自永嘉之亂已亡，夏侯定本遂不復傳世，而鄭注尚書獨行。東晉時，雖有梅賾之僞孔出，然歷東晉、宋、齊所行者，固猶是鄭注。迨齊列僞孔於國學，僞孔始與鄭並行。至隋，而鄭亦微，僞孔始獨盛；於是非特今文經之歐陽、夏侯學淪亡，卽今古文雜之賈、鄭學亦微矣。

其實，卽梅賾之所獻，是否遂爲今行之尚書經文，亦尚未足徵。此按之隋書經籍志而可見者。考隋書經籍志之所箸錄，有古文尚書十三卷，漢臨淮太守孔安國傳；今字尚書十四卷，孔安國傳；尚書十一卷，馬融注；尚書九卷，鄭玄注；尚書十一卷，王肅注；古文尚書舜典一卷，晉豫章太守范甯注。然則隋唐之世，今文經固已無復留存，馬注本止十一卷，鄭注本止九卷，亦足徵今古文雜之賈、鄭學時已衰微。此外惟孔傳十三卷十四卷兩本；舜典一卷，殆卽所謂僞孔歟？今行尚書本於正義。正義之書，凡二十卷，持與隋書經籍志之所箸錄較，卷數皆不符。若謂孔穎達所據以作正義者，爲梅賾之僞孔本，則所謂僞孔本亦當爲二十卷。然隋書經籍志之所箸錄竟無此二十卷本。隋書之撰修，總其成者，雖爲魏徵，孔穎達實與其役。果有所謂梅賾本，何以不見箸錄？據孔穎達自序，謂：『今奉明勑，考定是非，謹罄庸愚，竭所聞見，覽古人之傳記，質近代之異聞，存其是而去其非，削其繁而增其簡。』然則今行尚書經文，殆孔穎達

就當時所存馬、鄭、王各家注本及齊、梁以來所行之僞孔本，彙輯而釐訂之歟！雖自謂『非敢臆說，必據舊聞』，然其無家法，則可斷言。是今行尚書雖謂由孔穎達編定，亦不爲過。故此非特非歐陽、夏侯等之今文，亦非東京賈、馬、鄭等雜今古文之古文，併未必竟是東晉以後之僞孔古文。遑論乎伏生？更遑論乎孔子？

## 五　綜論尚書一經流傳之始末

綜上所述，尚書者，上古之書也，非其書名尚書也。竊意秦以前抑亦未嘗成書，特以之泛稱先秦所遺留文獻之簡策焉耳，故詩書可互稱。詩可稱書。墨子明鬼下云：『周書大雅有之。大雅曰：「文王在上，於昭于天。」』是其例也。書亦可稱詩。墨子兼愛下云：『周詩曰：「王道蕩蕩，不偏不黨；王道平平，不黨不偏。」』此數語今固在尚書洪範篇中也。書既未嘗經孔子刪訂，孔子外更不聞有刪訂之者。周禮所謂外史氏掌三皇五帝之書，公羊疏所謂孔子得百二十國寶書，殆卽指此簡策，蓋猶今之淸代檔案也。司馬遷曰：『學者多稱五帝，尚矣！然尚書獨載堯以來。百家言黃帝，其文不雅馴，薦紳先生難言之。』所謂學者，所謂百家，皆謂私家立說，雖尚引五帝，然正式文獻之檔案中，則只有堯以來之記載。記載此類文獻之簡策，自秦漢人視之，固皆上古之書也。其成書或自秦博士伏生始。意者伏生或就當時所存之古代書簡，加以選輯排比，以存唐、虞、三代之文獻，而名之曰尚書乎！上起堯典者，以正式文獻所紀上溯至於

紀堯事者而止也；下訖秦誓者，以其書成於秦世，以秦繼周之統也。然其所輯，已未必即為漢世流傳之二十九篇尚書定本。漢世右文，蒐求先秦儒家所誦習之詩、書、禮、樂而立官學，於是歐陽、夏侯之徒乃以傳尚書而弋祿利，各本所傳以爭競，而皆自謂得伏生之傳。所傳各自有師承，故章句文字皆不盡相同；卒之石渠論定，而有夏侯家二十九篇之定本，以為是眞伏生之撰本。東京之世，今古文雜之賈、馬古文出，歐陽亦復盛，爭競乃加烈。然以功令所在，雖以章帝更論定於白虎觀，益以賈、馬之名高當世，而卒無以易此二十九篇之定本，惟於章句文字上標其異同；其在此二十九篇之外者，惟間存其目而已。降及桓、靈，遂至忿爭，更相言告，亦有私行金貨改定蘭臺漆書經字以合其私文者（語見後漢書儒林傳序），則功令與祿利之為之也。熹平中，蔡邕、張馴等乃始奏請刊立石經，正定文字，蓋即有鑒於私改經文之弊，而思有以為天下則也。其所據以刊石者，仍或為夏侯氏本（見上）。然同時邕友盧植即已持異議，幷嘗自請詣東觀，考合尚書禮記（是亦可見尚書禮記較可疑及書禮之關係），刊正碑文，其持論且頗祖古文（見後漢書盧植傳）；而與邕同時以擅許愼說文、蒼雅著稱之邯鄲淳，似亦嘗以古文另行寫定尚書（見衞恆四體書勢，幷參閱華國雜誌第一卷第一期章炳麟之新出三體石經攷）。魏正始三體石經，即據以勒石。熹平石經，宋洪适隸釋嘗載其殘碑，尚書有盤庚、高宗肜日、牧誓、洪範、多士、無逸、君奭、多方、立政、顧命等十篇，殘文合五百四十七字。淸光緒中河南洛陽三字石經殘碑出土，近人吳維孝之新出漢魏石經攷嘗摹其文，尚書計有多士、無逸、君奭三篇較整，亦僅三百餘字。即此殘存無多之經字斠之，熹平石經之文

與今行尙書經文之面目大異；例如無逸篇中，「肆高宗享國五十九年」句，熹平石經即作「百年」，正始石經與今行尙書雖較合，然亦不能無出入。蓋自東晉以後，今文經亡，漢之功令亦不行，於是古文大盛。向之僅存其篇目者，至是其經文亦相繼出世。賈、鄭古文之外，乃別有所謂僞孔之古文經。終南北朝之世，僞孔與鄭並行。至唐孔穎達乃彙輯當時所存各本尙書經文而釐訂之，存是去非，削繁增簡，乃成今行之尙書，故與熹平石刻之今文經暨正始石刻之古文經，皆不盡合。然則，今行尙書中堯典等所謂今文經二十九篇，其目則是，其文已非矣。夫然，則所謂可徵信之二十九篇，始成之者伏生，其後於一正定於石渠，再論定於白虎，三正定於熹平石經，四更定於正始石經，東晉後古文雜出，而五定於孔穎達之正義本。竄亂至此，而猶謂此二十八篇爲眞由孔子刪定，夫又誰能信之？今姑舍東京以後不論，即今文言今文，伏生之所輯，即未可竟目爲唐、虞、三代文獻之眞。蓋伏生者，本與叔孫通輩爲秦博士者也。秦用李斯之言，焚書坑儒，不許人以古非今，偶語詩、書至棄市。雖博士所掌不在焚燒之列，然戰國時孟子已致慨於諸侯惡其害己而皆去其籍矣，而謂偶語詩、書棄市之秦世，日伺秦政顏色之博士，敢於毫無點竄以存上古文獻之眞乎？誠如是，伏生恐將不克自保其首領矣。至於漢世，既以祿利奔走經生，經生復以祿利之故而各立門戶；其甚者乃至行金貨，改漆書，此中寧復有眞僞可言，勢亦必更有仰希世主意旨以爭存者。章帝好古文，傳夏侯學之賈逵即以古文應，其顯例也。託古改制，竄亂經文，夫豈僅王莽、劉歆爲然哉？然則所謂尙書者，僞孔古文姑不論，即今文各篇，亦尙書其名，而秦、漢書其實矣。何況今行之二十九篇，更不盡

同於秦、漢哉？爰敢論列之如此。異日者，倘能假我以時日，或當本庸愚之所及，更就此二十八篇之經文分別申其商榷焉。

# 今文尚書續論（原刊學林第五輯）

## 一　論書爲簡札泛稱而非書名

前論尚書流傳始末下，嘗謂：『尚書者上古之書也，非其書名尚書也，秦以前抑未嘗成書。』語本僞孔大序，論證未暢，茲續論之如下。

尚書僞孔大序曰：『濟南伏生，年過九十，失其本經，口以傳授，裁二十餘篇，以其上古之書，謂之尚書。』正義引鄭玄云：『尚者上也，尊而重之，若天書然，故曰尚書。』又云：『孔子乃尊而名之曰尚書。』引王肅云：『上所言，史所書。』由是可知「尚書」一名，詮之者，凡三說。竊意三說中，仍當以僞孔之說爲近是，固不得以其僞而廢之也。劉歆七略曰：『尚書直言也，始歐陽氏先君名之。』七略本於劉向別錄，是劉氏父子固以「尚書」之名始於歐陽氏之先君。無論其名之始於伏生，或始於歐陽，其以尚書爲上古之書則同，其說實視鄭、王之說爲長。於何徵之，而知其然？曰徵之於先秦之舊籍。先秦舊籍之引書者，最古當推論語。論語引書之文，已見學林第一輯拙著今文尚書論一、論孔子未嘗刪書一文，不具錄。其次則爲墨子，茲錄其引書之文如下。

墨子七患○故夏書曰：『禹七年水。』

○殷書曰：『湯五年旱。』

○故周書曰：『國無三年之食者，國非其國也；家無三年之食者，子非其子也。此之謂國備。』（按此所引夏書、殷書、周書之文，今古文尚書皆無之。惟所引周書之文，據畢(沅)注引逸周書云：『夏箴曰：「小人無兼年之食，遇天饑，妻子非其有也；大夫無兼年之食，遇天饑，臣妾與馬非其有也。」』文見今行汲冢書文傳解。）

尚賢中○此聖王之道，先王之書，距年之言也。傳曰：『求聖君哲人以裨輔而身。』（按孫氏閒詁引蘇云：『伊訓云敷求哲人，俾輔于爾後嗣』，文與此略同。然伊訓僞古文也。）

○湯誓曰：『聿求元聖，與之戮力同心，以治天下。』（按僞古文尚書湯誥襲此作『與之戮力以與爾有衆請命』。今文湯誓無此文。）

○先王之書呂刑道之曰：『皇帝清問下民，有辭有苗，曰，羣后之肆在下，明明不常，鰥寡不蓋，德威維威，德明維明；乃名三后，恤功於民；伯夷降典，哲民維刑；禹平水土，主名山川；稷降播種，農殖嘉穀。三后成功，維假於民。』（按今本尚書呂刑作『羣后之逮在下，明明棐常，鰥寡無蓋。皇帝清問下民，鰥寡有辭于苗，』下同，惟名作命，哲作折，假作殷。）

尚賢下○於先王之書呂刑之書然曰：『於！來，有國有土，告女訟刑。在今而安百姓，女何擇言人，何敬不刑，何度不及。』（按今本尚書呂刑，國作邦，訟作祥，而作爾，言作非，不作非。）

○於先王之書豎年之言然，曰：『晞夫聖武知人，以屛輔而身。』（按畢注：豎，距字假音。文亦

與尙賢中所引距年大同小異。）

尙同中○是以先王之書呂刑之道曰：『苗民否用練，折則刑，唯作五殺之刑曰法。』（按今本尙書呂刑，否作弗，練作靈，折則作制以，殺作虐。）

○是以先王之書術令之道曰：『惟口出好興戎。』（按孫氏閒詁以爲術令卽說命。然文固在今僞大禹謨。）

○是以先王之書相年之道曰：『夫建國設都乃作后王君公，否用泰也；輕大夫師長，否用佚也。維辯使治天均。』（按今僞古文說命有『建邦設都，樹后王君公，承以大夫師長，不惟逸豫，惟以亂民』之文，似襲此。畢注：相當作拒。）

○是以先王之書周頌之道之曰：『載來見彼王，聿求厥章。』（按文見今毛詩周頌臣工之什載見篇，作『載見辟王，曰求厥章。』孫氏閒詁以爲古書詩書互稱。）

尙同下○於先王之書也大誓之言然曰：『小人見姦巧，乃聞不言也，發罪鈞。』（按今僞泰誓無此文。）

兼愛中○昔者武王將事泰山隧，傳曰：『泰山，有道曾孫周王有事，大事旣獲，仁人尙作，以祗商、夏、蠻夷醜貉。』（按孫氏閒詁以爲僞武成襲此。）

○『雖有周親，不若仁人。萬方有罪，維予一人。』（按文見僞泰誓，若作如。）

兼愛下○泰誓曰：『文王若日若月，乍照光于四方，于西土。』（按今僞泰誓作『惟我文考，若日月之照

臨，光于四方，顯于西土』）。

○雖禹誓亦猶是也。禹曰：『濟濟有衆，咸聽朕言，非惟小子，敢行稱亂，蠢茲有苗，用天之罰，若予旣率爾羣對諸羣，以征有苗。』（按文雜見於今湯誓及僞大禹謨。）

○雖湯說亦猶是也。湯曰：『惟予小子履，敢用玄牡，告於上天后曰，今天大旱，卽當朕身履。未知得罪于上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，簡在帝心。萬方有罪，卽當朕身；朕身有罪，無及萬方。』（按文雜見於今僞湯誥，不盡同。）

○周詩曰：『王道蕩蕩，不偏不黨；王道平平，不黨不偏。』（按此數語見今洪範，而稱周詩。孫氏閒詁以爲古書詩書互稱；並稱戰國策秦策引詩云：『大武遠宅不涉』，卽逸周書大武解所云『遠宅不薄』。）

○先王之書大雅之所道曰：『無言而不讎，無德而不報。投我以桃，報之以李。』（按上二句見今毛詩大雅蕩之什抑篇；下二句見詩衞風木瓜，而字句微異。）

天志中○又以先王之書馴天明不解之道也知之。曰：『明哲維天，臨君下出。』（按畢注：『天舊作大，以意改。』孫氏閒詁引王引之云：出當作土。今毛詩小雅小明篇「明明上天，照臨下土。」文與此似同。）

○大明之道之曰：『紂越厥夷居，不肎事上帝，棄厥先神祇不祀，乃曰：「吾有命，無廖僔務天

下」。天亦縱棄紂而不葆。』（按道藏本作大明，畢本作大誓，然文固見今僞泰誓而稍略。）

天志下○於先王之書大夏之道之然：『帝謂文王，予懷明德，毋大聲以色，毋長夏不革，不識不知，順帝之則。』（按文見今毛詩大雅文王之什皇矣篇。）

明鬼下○周書大雅有之。大雅曰：『文王在上，於昭于天，周雖舊邦，其命維新。有周不顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。穆穆文王，令聞不已。』（按文見今毛詩文王之什文王篇。）

○商書曰：『嗚呼！古者有夏方未有禍之時，百獸貞蟲允及飛鳥，莫不比方；矧佳人面，胡敢異心；山川鬼神，亦莫敢不寧。若能共允，佳天下之合下土之葆。』（按文見今僞伊訓而稍異。）

○夏書禹誓曰：『大戰于甘，王乃命左右六人下聽誓于中軍曰：「有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用勦絕其命，有曰日中，今予與有扈氏爭一日之命。且爾卿大夫庶人，予非爾田野葆士之欲也，予共行天之罰也。左不共于左，右不共于右，若不共命；御非爾馬之政，若不共命；是以賞于祖而僇于社。」』（按文見今尚書甘誓。）

○禽艾之道曰：『得璣無小，滅宗無大。』（按孫氏閒詁引蘇云：『蘇云蓋逸書篇名呂覽報更篇云：「此書之所謂德幾無小者也」，德幾與得璣古字通用。』）

非樂上○先王之書湯之官刑有之曰：『其恆舞于宮，是謂巫風；其刑君子出絲二衛，小人否，似二伯黃徑乃言曰：「嗚呼！舞佯佯，黃言孔章。上帝弗常，九有以亡；上帝不順，降之百殃，其家必壞喪。」』

（按今僞伊訓襲此。）

○於武觀曰：『啓乃淫溢康樂，野于飲食，將將銘莧磬以力，湛濁于酒，渝食于野，萬舞翼翼，章聞于天，天用弗式。』（按此爲今僞五子之歌傳說之一。）

非命中○於先王之書仲虺之告曰：『我聞有夏，人矯天命，布命于下，帝式是惡，用闕師。』

○先王之書大誓之言然曰：『紂夷之居而不肎事上帝，棄闕其先神而不祀也，曰：「我民有命，毋僇其務」。天不亦棄縱而不葆。』（按此兩條亦見非命上，文皆小異。大誓條，天志亦引之。）

○武王以太誓非之，有於三代不國有之曰：『女毋崇天之有命也。』

○於召公之執令於然且（畢注當爲曰）：『政哉，無天命，惟予二人而無造言。』（按以墨子全書文法觀之，三代不國及執令似皆爲篇名。）

○在於商、夏之詩，書曰：『命者暴王作之。』（按詩書二字在此當非平立，疑於詩字讀斷，與先王之書距年之言也傳曰語同例，彼則書傳，此則詩書。）

非命下○太誓之言也，於去發曰：『惡乎！君子，天有顯德，其行甚章，爲鑑不遠，在彼殷王，謂人有命，謂敬不可行；謂祭無益，謂暴無傷。上帝不常，九有以亡；上帝不順，祝降其喪。惟我有周，受之大帝。』（按文見今僞泰誓。）

○昔紂執有命而行，武王爲太誓去發以非之，曰：『子胡不尙考之乎商、周、虞、夏之記，從十簡

之篇以尙皆無之，將何若者也。』（按「去發」二字畢注謂未詳，孫星衍、莊逑祖、俞樾均以爲太子發之誤，然據此二條觀之，衡以全書文法，似是太誓分篇名。）

○禹之總德有之曰：『允不著，惟天民不而葆。既防凶心，天加之咎，不愼厥德，天命焉葆。』（按蘇云，總德蓋逸書篇名。）

以上墨子所引書，其稱書而冠以夏、殷、商、周者四則，於夏、周書下而繫篇名者兩則，單稱篇名而上不冠以書者十二則，泛稱先王之書（先王之書猶上古之書，於此可得尙書一名之正解）而下繫篇名者十五則，稱周詩而其文在今行尙書者一則，無書名篇名而文在今行尙書者一則，上稱詩而下繫以書曰者一則，計凡三十六則，其中有篇名者二十九則。此二十九則所舉之篇名，見今文尙書篇目者，湯誓一，呂刑三，凡四則；見僞古文尙書篇目者，仲虺之誥三則；稱泰誓或太誓或大誓者九則中有分篇名者三則，三代不國一則，去發二則；稱書而所引文實爲詩者，周頌一則，大雅（其中一則稱大夏）三則，凡四則；而不見今古文尙書篇目者，曰距言，曰豎言，曰術令，曰相年，曰湯說，曰馴天明不解，曰禽艾，曰湯之官刑，曰武觀，曰執令，曰總德，各一則，曰禹誓二則，凡十三則。以上僅就篇目言，至就所引之文言，湯誓文見今僞湯誥；距年、豎年文見今僞伊訓；術令文見今僞大禹謨；相年文見今僞說命；禹誓兩則，一雜見湯誓及大禹謨，一見甘誓；湯說文見僞湯誥；湯之官刑文見僞伊訓；而馴天明不解則見詩小雅谷風之什小明篇。

按墨子之名，自戰國以至漢世雖與孔子並，墨子一書，亦箸錄於漢書藝文志，輯者何人不可攷，當亦劉

向之所為，然漢人似無治之者。王充論衡雖有『上有孔、墨之黨，下至孟、荀之徒』之語（見對作篇）。以墨配孔而加乎孟、荀之上，然案書篇則曰，『且案儒道傳而墨法廢者，儒之道義可為，而墨之法議難從也。』於此頗可窺其消息。降及魏、晉，收入道藏，益不為世儒所重；直至清之盛世，畢沅秋帆始出之道藏，而為之校注。畢氏未校注前，多錯簡不可讀，可知自漢以來，未之整理，頗類未雕之璞，或者克保眞相，猶多於他書乎！故其所引與今傳尙書之面目最不同。

其引書文之多次於墨子者為春秋左氏傳、國語暨孟、荀二子。

左傳隱六年〇商書曰：『惡之易也，如火之燎于原，不可鄉邇，其猶可撲滅。』（按見今盤庚。）

莊八年〇夏書曰：『皋陶邁種德。』（按杜注以為逸書，疏謂見皋陶謨，今見偽大禹謨。）

僖五年〇故周書曰：『皇天無親，惟德是輔。』（按杜注以為逸書，今見偽蔡仲之命。）又曰：『黍稷非馨，明德惟馨。』（按杜注以為逸書，今見偽君陳。）又曰：『民不易物，惟德繄物。』（按杜注以為逸書，今見偽旅獒。）

僖二十三年〇周書有之，『乃大明服。』（見今康誥。）

僖二十四年〇夏書曰：『地平天成。』（杜注：夏書，逸書也。文見偽大禹謨。）

文五年〇商書曰：『沈漸剛克，高明柔克。』（按杜注謂：『此在洪範，今謂之周書。』）

文七年〇夏書曰：『戒之用休，董之用威，勸之以九歌，勿使壞。』（按杜注以為逸書，今見偽大

禹謨。）

文十八年○故虞書數舜之功，曰：『愼徽五典，五典克從。』（按杜不注篇名，見今舜典。）

宣六年○周書曰：『殪戎殷。』（見今康誥。）

宣十五年○周書所謂『庸庸祇祇』者，謂此物也。（見今康誥。）

成二年○周書曰：『明德愼罰。』（見今康誥。）

成八年○周書曰：『不敢侮鰥寡。』（見今康誥。）

成十六年○周書曰：『惟命不于常。』（見今康誥。）

○夏書曰：『怨豈在明，不見是圖。』（按杜注以爲逸書，今見僞五子之歌。）

襄五年○夏書曰：『成允成功。』（杜注：亦逸書也，今見僞大禹謨。）

襄十一年○書曰：『居安思危。』（杜注逸書。）

襄十三年○書曰：『一人有慶，兆民賴之。』（見呂刑。）

襄十四年○夏書曰：『遒人以木鐸徇于路，官師相規，工執藝事以諫。』（按杜注以爲逸書，今見僞胤征。）

襄二十一年○夏書曰：『念茲在茲，釋茲在茲，名言茲在茲，允出茲在茲，惟帝念功。』（按杜注以爲逸書，今見僞大禹謨。）

〇書曰：『聖有謩勳，明徵定保。』（按杜注以爲逸書，今見僞胤征。）

襄二十三年〇故書曰：『惟命不于常。』（見今康誥。）

襄二十五年〇書曰：『愼始而敬終，終以不困。』（杜注以爲逸書，今見僞蔡仲之命。）

襄二十六年〇故夏書曰：『與其殺不辜，寧失不經。』（杜注：逸書也，今見僞大禹謨。）

襄三十一年〇周書數文王之德曰：『大國畏其力，小國懷其德。』（按杜注以爲逸書，今見僞武成。）

〇大誓云：『民之所欲，天必從之。』（杜注以爲今尙書大誓無此文，按今見泰誓上。）

昭六年〇書曰：『聖作則。』（按杜注謂是逸書。今僞說命有『明哲實作則』之文。）

昭八年〇周書曰：『惠不惠，茂不茂。』（今見康誥。）

昭十年〇書曰：『欲敗度，縱敗禮。』（杜注以爲逸書，今見僞太甲。）

哀六年〇夏書曰：『惟彼陶唐，師彼天常，有此冀方；今失其行，亂其紀綱，乃滅而亡。）（按杜注謂是逸書，今見僞五子之歌。）

哀十一年〇盤庚之誥曰：『其有顚越不共，則劓殄無遺育，無俾易種于茲邑。』（杜注：盤庚，商書也。）

哀十八年〇夏書曰：『官占，唯能蔽志，昆命于元龜。』（按杜注謂是逸書，今見僞大禹謨。）

國語周語〇夏書有之曰：『衆非元后，何戴？后非衆，無與守邦。』（韋注：夏書，逸書也，按今見僞大禹謨。）

○在湯誓曰：『余一人有罪，無以萬夫；萬夫有罪，在余一人。』（按韋昭注謂湯誓，商書，湯伐桀之誓，今湯誓無此文，文見僞湯誥。）

○在盤庚曰：『國之臧，則惟汝衆；國之不臧，則余一人是有逸罰。』（見今盤庚。）

○在泰誓曰：『民之所欲，天必從之。』（按韋注謂今周書大誓無此言，其散亡乎？文實見今僞泰誓，參閱左傳襄三十一年正義。）

○書曰：『民可近也，而不可上也。』（韋注以爲逸書，今僞五子之歌有『民可近，不可下』語。）

○吾聞之泰誓曰：『朕夢協朕卜，襲于休祥，戎商必克。』

○夏書有之曰：『關石和鈞。』（逸書，今見僞五子之歌。）

○周書有之曰：『怨不在大，亦不在小。』（見康誥。）

晉語○夏書有之曰：『一人三失，怨豈在明，不見是圖。』（按韋不注篇名，文見僞五子之歌。）

○西方之書有之曰：『懷與安，實疚大事。』（韋注西方謂周。按左傳作『懷與安實敗名』，但不言引書。）

鄭語○泰誓曰：『民之所欲，天必從之。』

楚語○周書曰：『文王至于日中昃，不遑暇食。』（按韋不注篇名，文見今無逸。）

以上左傳引書三十三則，國語引書十二則。左傳所引者，夏書爲大禹謨七，五子之歌二，胤征一，凡十

則，皆見僞古文；周書爲康誥七，見今文書；蔡仲之命二，君陳、旅獒、武成各一，亦皆見僞古文，凡十二則，商書三則，二爲盤庚，一爲鴻範，皆見今文書；虞書一則見今行書舜典，今文書在堯典中；單稱書而不冠以朝代名者五則，二爲逸書，一呂刑，一胤征，一康誥；此外尙有不舉書名而專舉篇名者一，是爲大誓；又其一爲逸書。國語所引者夏書三，二爲五子之歌，一爲大禹謨，周書二，一爲康誥，一爲無逸；單稱書者一，爲五子之歌，稱西方之書者一，今古文尙書皆不見其文；舉篇名者五，一爲湯誓，一爲盤庚，餘三爲泰誓。按韋昭國語解敍謂國語爲左氏春秋之外傳，以爲左傳、國語皆作於左丘明，左傳解經，國語不主於經，故號國語曰外傳。淸今文學家自劉逢祿以至康有爲，皆不以左傳解經之說爲然——劉氏以爲左氏春秋，乃鐸氏春秋、虞氏春秋、呂氏春秋之類，非傳孔子之春秋者，故其書本名左氏春秋，其名春秋左氏傳，實劉歆所改；康氏則以爲左傳、國語實爲一書，劉歆取其大部附於經，以爲春秋左氏傳，而以其殘餘稍增益之以爲國語。無論由韋氏之說，或由劉、康二氏之說，而皆以爲此二書實出一手，今由上錄二書引書之例觀之尤信。

孟子梁惠王上〇湯誓曰：『時日害喪，予及汝皆亡。』（按趙注：湯誓，尙書篇名，文見今湯誓。）

梁惠王下〇書曰：『湯一征自葛始，天下信之，東面而征西夷怨，南面而征北狄怨，曰：「奚爲後我？」』（按趙注以爲逸書，文見今僞仲虺之誥。）

〇書曰：『徯我后，后來其蘇。』（按趙注謂是逸書，文見今僞仲虺之誥。）

公孫丑上〇太甲曰：『天作孽，猶可違；自作孽，不可活。』（按趙注殷王太甲言，文見今僞太甲中。）

滕文公下〇書曰：『葛伯仇餉。』（按趙注逸書，文見今僞仲虺之誥。）

〇書曰：『徯我后，后來其無罰。』（按趙注謂是逸書，文見今僞太甲中。）

〇『有攸不惟臣，東征，綏厥士女，篚厥玄黃，紹我周王見休，惟臣附于大邑周。』（按趙注謂是逸書，文見今僞武成。）

〇太誓曰：『我武惟揚，侵于之疆，則取于殘，殺伐用張，于湯有光。』（按趙注大誓古尚書百二十篇之時泰誓也。）

〇書曰：『洚水警余。』（按趙注謂是逸書，文見僞大禹謨。）

〇書曰：『丕顯哉！文王謨；丕承哉！武王烈。佑啓我後人，咸以正無缺。』（按趙注謂是逸書，文見僞君牙。）

離婁上〇太甲曰：『天作孽，猶可違；自作孽，不可活。』

萬章上〇堯典曰：『二十有八載，放勳乃徂落，百姓如喪考妣，三載，四海遏密八音。』（按趙注不注何書篇名，文見今舜典。）

〇書曰：『祗載見瞽瞍，夔夔齋栗，瞽瞍亦允若。』（按趙注謂是逸書，文見今僞大禹謨。）

〇泰誓曰：『天視自我民視，天聽自我民聽。』

○伊訓曰：『天誅造攻自牧宮，朕載自亳。』（按趙注尚書逸篇名。）

萬章下○康誥曰：『殺越人于貨，閔不畏死，凡民罔不譈。』（按趙注康誥，尚書篇名。）

告子下○書曰：『享多儀，儀不及物，曰不享，惟不役志於享。』（按趙注尚書洛誥篇。）

盡心上○伊尹曰：『予不狎于不順。』（按趙注不注明是書，文見僞太甲上。）

盡心下○盡信書，則不如無書，吾於武成取二三策而已矣。仁人無敵於天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也。（按趙注謂：書，尚書，武成篇名；言武王誅紂，戰鬥殺人血流舂杵。文見僞武成，作血流漂杵。）

孟子引書例，多祇稱書曰，而不舉篇名，計引書十九則，稱書者仲虺之誥三，大禹謨二，武成二，太甲一，君牙一，洛誥一，凡十則；單舉篇名者，太甲二，泰誓二，湯誓、堯典、伊訓、康誥各一，凡八則，餘一舉伊尹曰，而文在太甲。

荀子脩身○書曰：『無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。』（見洪範。）

王制○書曰：『維齊非齊。』（見呂刑。）

富國○書曰：『乃大明服，惟民其力懋和而有疾。』（康誥。）

君道○書曰：『惟文王敬忌，一人以擇。』（康誥。）

臣道○書曰：『從命而不拂，微諫而不倦，爲上則明，爲下則遜。』（楊注出伊訓，清謝善墉則以爲逸書。

今僞伊訓有『從諫弗咈，先民時若，居上克明，爲下克忠』語，與此略異。）

致士○書曰：『義刑義殺，勿庸以卽女，惟曰未有順事。』（康誥。）

議兵○故泰誓曰：『獨夫紂。』

君子○書曰：『凡人自得罪。』（康誥。）

○傳曰：『一人有慶，兆民賴之。』（呂刑。）

天論○書曰：『無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。』（洪範。）

正論○書曰：『克明明德。』（楊注書多方曰：『成湯至于帝乙，罔不明德愼罰。』）

○書曰：『刑罰世輕世重。』（呂刑。）

宥坐○書曰：『義刑義殺，勿庸以卽，予惟曰未有順事。』（康誥。）

堯問○其在中蘬之言也，曰：『諸侯自爲得師者王，得友者霸，得疑者存，自爲謀而莫己若者亡』。（楊注中蘬與仲虺同，今見僞仲虺之誥而此較詳）。

荀子引書例，視孟子更整齊劃一，計所引書十四則，其稱書曰者十一則，餘三則，一稱傳曰，一擧篇名泰誓，一引中蘬之言。其稱書之十一則中，康誥居其五，呂刑居其二，洪範居其二，餘二則，一爲伊訓，一爲多方。所可加之意者，荀子所引，以今文篇目有者爲多，見僞古文者惟一伊訓、一仲虺之誥而已，此則與墨子、左、國、孟子皆不同者也。

此外韓非子及呂氏春秋亦有引書者，惟不似墨子、左、國、孟、荀之多耳。

韓非子有度○先王之世曰：『臣毋或作威，毋或作利，從王之指；毋或作惡，從王之路。』

說林上○康誥曰：『毋彝酒。』（按文見今酒誥。）

外儲說左上○書曰：『紳之束之。』（今古文書皆無之。）

○書曰：『既雕既琢，還歸其樸。』（今古文書皆無之。）

呂氏春秋孟春紀貴公○鴻範曰：『無偏無黨，王道蕩蕩；無偏無頗，遵王之義；無或作好，遵王之道；無或作惡，遵王之路。』

季春紀先己○夏后伯啓與有扈戰於甘澤而不勝，六卿請復之。夏后伯啓曰：『不可，吾地不淺，吾民不寡，戰而不勝，是吾德薄而教不善也。』（按與今甘誓絕異。）

有始覽聽言○周書曰：『往者不可及，來者不可待。』（按今古文皆無之。）

諭大○夏書曰：『天子之德廣運，乃神乃武乃文。』（高誘注謂是逸書，今見僞大禹謨。）

○商書曰：『五世之廟，可以觀怪；萬夫之長，可以生謀。』（高注謂是逸書，今見僞咸有一德。）

孝行覽孝行○商書曰：『刑三百，罪莫重於不孝。』（高注商湯所制法也。）

愼大覽愼大○周書曰：『若臨深淵，若履薄冰。』（高注周文公所作也。按文見毛詩小雅節南山之什小旻篇。）

報更○此書所謂德幾無小者也。（今古文書皆無之）。

審分覽君守○鴻範曰：『惟天陰隲下民。』

離俗覽適威○周書曰：『民善之則畜也；不善則讎也。』（高注：周書，周公所作。今惟僞泰誓有『撫我則后，虐我則讎』，疑本此。）

韓非子引書就所採掇者四則，實僅三則，而例各不同，不可見。呂氏春秋十則，其稱書而冠夏、商、周者凡六則，例同於左、國，餘四則，其二爲鴻範，一單稱書曰，又其一則不明言引書。

由上各書引尚書之文觀之，可見各有其稱舉之例：墨子泛稱爲「先王之書」，左傳、國語則別之以「夏書」、「商書」、「周書」，孟、荀二子則單稱「書」，呂氏春秋似亦同於左、國。——總之無稱「尚書」者。果如鄭玄之說，謂「尊而重之若天書然，故曰尚書」，則彼主一切上同於天之墨子宜遵此稱也，而墨子書中無之。果如鄭玄之說，謂『孔子尊而名之曰尚書』，則孔門大師如孟、荀者，宜遵此稱也，而孟子、荀子書中無之，即記錄孔子言行之論語亦無之（論語亦只單稱書）。果如王肅之言，謂『上所言，史所書，故曰尚書』，則史家記事，宜遵此稱也，而左、國書中無之。此數家者或稱「先王之書」，或稱夏、商、周書，或單稱書，例雖不同，而其通稱固只曰書，是知秦以前無「尚書」之名也。迨秦、漢人輯書，始以其爲上古之書而稱之曰尚書，其理固自甚明，故尚書一名之詮自以僞孔與劉向、歆父子爲最得其眞。然則所謂尚書者，其初名果遂爲「書」乎？亦未必然。由上所舉各家引書之例觀之，「書」之一名，實未

必為後世所謂尙書者之專稱，而為一切簡策之常名。上舉墨子尙同、兼愛、天志、明鬼各篇中稱先王之書周頌、大雅、大夏云云，固明明詩也，而稱書；墨子天志中所引先王之書馴天明不解云云，雖不明言詩，而其文亦見今毛詩小雅小明；呂氏春秋愼大所引之周書，文亦見今毛詩小雅小旻；是詩固亦稱書也。抑不惟詩可稱書，卽易象、春秋亦可以稱書。左傳昭公二年：『晉侯使韓宣子來聘，且告為政，而來見，禮也。見書於大史氏，見易象與魯春秋曰：「周禮盡在魯矣。」』是其例也。且觀書而曰周禮盡在焉，是則記之者書，而所記者為禮，卽禮亦書也。然則後世所謂五經者固莫不可以稱書。抑不惟五經皆可稱書，卽五經以外之記載，又何莫不然。墨子明鬼下：『日中，杜伯乘白馬素車，朱衣冠，執朱弓，挾朱矢，追周宣王，射之車上，中心折脊，殪車中，伏弢而死。當是之時，周人從者莫不見，遠者莫不聞，著在周之春秋。……以若書之說觀之，則鬼神之有，豈可疑哉？』又云：『日中，燕簡公方將馳於祖塗，莊子儀荷朱杖而擊之，殪之車上。當是時，燕人從者莫不見，遠者莫不聞，著在燕之春秋。……以若書之說觀之，則鬼神之有，豈可疑哉？』又云：『昔者宋文君鮑之時，有臣曰祏觀辜，固嘗從事於厲，祩子杖楫出，與言曰：「觀辜，是何珪璧之不滿度量，酒醴粢盛之不淨潔也，……豈女為之與？意鮑為之與？」觀辜曰：「鮑幼弱，在荷繦之中，鮑何與識焉，官臣觀辜特為之。」祩子舉楫而槁之，殪之壇上。當是時，宋人從者莫不見，遠者莫不聞，著在宋之春秋。……以若書之說觀之，鬼神之有，豈可疑哉？』又云：『昔者齊莊君之臣有所謂王里國、中里徼者。此二子者訟三年而獄不斷。齊君……乃使之人共一羊，盟齊之神社。……

讀王里國之辭既已終矣，讀中里徼之辭未半也，羊起而觸之，折其腳，……殪之盟所。當是時，齊人從者莫不見，遠者莫不聞，著在齊之春秋。……以若書之說觀之，鬼神之有，豈可疑哉？』此所謂周之春秋、燕之春秋、宋之春秋、齊之春秋，蓋各國紀事之典籍，亦皆謂之書。抑不惟紀事之典籍可稱書，紀載刑法之典籍亦可稱書，呂刑無論矣，上引墨子非樂上先王之書湯之官刑云云，官刑亦書也。左傳襄二十三年：『斐豹隸也，著於丹書；』又昭六年：『鄭人鑄刑書；』皆刑法稱書之例也。此外左傳襄九年：『晉士莊子為載書，』昭六年：『乃坎用牲埋書，』皆指盟誓之言者也；昭六年：『叔向使詒子產書，』又『復書曰，』則皆指通問之言也；而皆謂之書。抑不惟易象、春秋、詩、禮之記載，乃至刑法盟誓通問之言皆稱書，即書亦可以稱詩。上錄墨子兼愛中所引周詩：『王道蕩蕩，不偏不黨；王道平平，不黨不偏，』其文固在今尚書洪範也。戰國策秦策引詩云，『遠宅不涉，』其文今亦見於汲冢書大武解也。是皆書稱詩之例也。書不惟可稱詩，亦可稱傳。上錄墨子尚賢中，『此聖王之道，先王之書距言之言也，傳曰』云云，此書傳並稱之例也。兼愛中：『昔者武王將事泰山隧，傳曰，泰山有道，曾孫周王』云云，今其文見偽古文尚書武成。荀子君子篇：『傳曰，一人有慶。兆民賴之，』左傳襄十三年引此，作書曰，其文亦見今尚書呂刑。此皆書可稱傳之例也。孟子梁惠王下：『齊宣王問曰：「文王之囿方七十里，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」』又：『齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」』此雖不明指書為傳，顧按之宣王之所問，其文固似當載於後世之所謂書者也。凡此皆可徵書之亦稱傳也。書與

詩、傳既可互稱，而易象、春秋又皆稱書，然則書也者，殆一切典籍之通稱，而非如易象、春秋、詩等專稱之典籍也明矣。故以書與詩、易、春秋平列爲經，似非其固然，當起於秦、漢之世也。

按之說文解字，「書」，箸也，从聿从者聲。「聿」所以書也，楚謂之「聿」，吳謂之「不律」，燕謂之「弗」，秦謂之「筆」。說文敍目曰：『文者物象之本，字者言孳乳而寖多也，箸於竹帛謂之書。』然則所謂書也者，以筆箸文字於竹帛之謂；論語衞靈公：『子張書諸紳，』其本義也。引伸之，凡箸有文字之竹帛，亦概謂之「書」。上引左傳昭二年：『觀書於大史氏，』其例也。此雖許叔重解字之文，然固不得不謂爲確詁，不得以其爲古文家言而廢之也。考秦以前，商以後，吾國文字皆箸於竹木，帛似尚未用以書也，故凡典籍之名皆从竹木。以箸文字之竹謂之簡；左傳襄二十五年：『南史氏聞大史盡死，執簡以往，聞既書矣，乃還，』其所執之簡，固卽以受書者也。已書之簡，卽謂之「簡書」；詩小雅鹿鳴之什出車所謂「畏此簡書」者是也。以箸文字之木謂之「札」；戰國策燕策：蘇秦死，其弟蘇代「身自削甲札」，吳師道注云：『札，本簡牒之薄者』。其既箸文字者，卽謂之「札書」；漢書郊祀志所謂「卿有札書」者是也。通謂之「牒」；左傳昭二十五年，『受牒而退』，此所謂牒，蓋盟書也。論衡量知篇：『截竹爲筒，破以爲牒，加筆墨之跡，乃成文字，大者爲經，小者爲傳記，』是牒卽簡也；而說文札牒互訓；故知牒實簡札之通稱。簡亦謂之「籍」；說文籍字下云：『簿也；』繫傳：『臣鍇曰：「尺籍伍符，然則籍簡長尺，」』故知籍亦簡也。左傳成二年：『勿籍，』杜注：『籍，書也。』簿之長六寸者則謂之「專」，

見說文專字下。傳卽專之叚借字，故論衡以爲牒之小者爲傳記。論衡量知篇又曰：『斷木爲槧，拼之爲板，力加刮削，乃成奏牘。』是槧者未箸文字之牘，而牘則爲已箸文字之槧。國策齊策：『取筆牘受言，』鮑彪注：『牘，書版也。』說文古本考云：『案片部古槧牘牒札同物，大者爲槧爲牘，小者爲札爲牒。』若然，簡籍簿專亦同物，大者爲籍爲簿，小者則爲專，簡其通稱也。單簡謂之牒，牒之爲枼也，卽葉也，猶今之頁。比簡則爲「冊」，書金縢：『史乃祝冊；』鄭注：『冊謂簡書也。』按說文，『冊之爲文，象簡札一長一短，中有二編。』（案此孔子讀易韋編三絕之編）象簡札，通竹木言也，其排比竹簡而成者，亦謂之「篇」。說文：『篇，書也。』上引墨子非命下：『從十簡之篇皆無之，』此所謂十簡之篇，卽比十簡而成之書也。比冊之謂「侖」，侖之爲文，從亼從冊，亼，集也，故侖者集篇冊而成者也。論卽侖之叚借字。今論語原只謂之論，故漢有齊論、魯論之稱，猶言齊人若魯人所集之書也。漢人亦謂論語爲傳，蓋論就比冊言，傳就單簡言也，此與墨子引書而云傳曰，同一例也。故分而言之，曰簡，曰籍，曰簿，曰傳，曰槧，曰牘，曰牒，曰札，曰冊，曰篇，曰論，各有其義與用；而通言之，則皆箸文字於竹木者也，皆所謂書也。故墨子所謂先王之書，猶言先王所遺留之簡篇，故若官刑，若詩，若傳，皆可以稱書。仿此左傳、國語、呂氏春秋等所謂夏書、殷書、商書、周書，猶言或夏代、或殷商、或周代之簡篇也。凡此皆以其箸於竹木，故謂之書。易象、春秋、詩傳，固皆不外箸文字於竹木之簡札，又何一而非書乎？故書也者，共名也；易象、春秋、詩，別名也，以書與詩、易、春秋並列而爲經，似共別不分也。

經之名，秦以前固無以之稱典籍者，本義爲經緯之經，引伸則爲常也，法也；自漢人尊所謂「六經」者爲大經大法，乃始有經之名。王充旣有大者爲經，小者爲傳記之文，鄭玄論語敍亦引孝經鉤命決之言，以爲易、詩、書、禮、樂、春秋六經皆二尺四寸簡，孝經爲一尺二寸簡，論語爲八寸簡；殊不知禮自孔子時而其經不具，樂則所以歌詩之聲樂，所謂宮商角徵羽者是也，一則簡札已亡，一則無可箸於簡札者，又何來二尺四寸之簡乎？故此似皆漢人因尊經之故而妄生分別相者也，未必眞有見於所謂二尺四寸之簡札焉。劉向戰國策序云：『中書本號，或曰國策，或曰國事，或曰短長，或曰事語，或曰長書，或曰脩書。』此所謂「短長」者，蓋卽或短或長之簡比而成冊者，而「國策」之策，固冊之叚借字也。所謂「長書」「脩書」者，猶言長簡脩簡也。蓋各國所遺留之冊，有短長簡排比而成者，亦有排比長簡而成者，均有國策、短長、長書、脩書之本號，此理之甚明者也。夫戰國策，固明明所謂傳也，而乃書之以短長簡或長簡；卽其本號，亦有所謂長書、脩書。是知簡固有短長，而非所以分經傳；抑不論經傳，其共名則皆謂之「書」。以書之名而列爲一經，以與易、詩、春秋並列，此固似出於漢人之爲之者。

或曰：『先秦人雖無六經之名，然輒並舉詩、書、禮、樂以爲言。論語述而云：「詩、書、執禮，」左傳僖二十七年：「說禮、樂而敦詩、書；」荀子勸學篇：「禮、樂法而不說，詩、書故而不切；」其他並舉「詩」「書」「禮」「樂」以爲言者，不勝縷數；直至秦燔書，猶一則曰：「天下敢有藏詩、書、百家語者，悉詣守尉雜燒之；」再則曰：「有敢偶語詩、書者棄市。」然則「書」之名果不足以賅羣籍也。不

然，何以解於詩、書、禮、樂之必並舉也？』曰：以言歌詠，則謂之詩，以言踐履，則謂之禮，以言箸述，則謂之書，論語言禮而必曰執。殆猶執射執御乎？至於樂則固所以和詩節禮者焉。易言之，詩之箸於竹木者謂之書，書之可施之歌詠者，則謂之詩；禮之箸於竹木者謂之書，書之可見諸踐履者則謂之禮；樂則與詩爲一事，孔子正樂而雅頌各得其所，其徵也。故詩、書、禮、樂四者似非異物，詩樂以歌，禮以執行，詩禮之箸於竹木者則謂之書，以資記誦，以爲歌詠執禮之備，所記誦者固仍不外詩禮也。孔子教人，但傳詩禮，趨庭之訓，所以責於其子者，惟曰學詩乎，學禮乎，而不及其他，其敎羣弟子殆亦猶然。顧子路則曰：『有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後爲學？』所讀者固猶是詩禮也。古者詩書可互稱（上引孫詒讓語），書禮可併爲一談（見史記孔子世家），殆由此歟？論衡正說篇云：『五經總名爲書，』庶幾知言矣。雖然，書之名，豈僅總賅五經而已哉？

然則後之傳書者，果何所據以區書於羣籍，而命之曰尚書乎？曰，先秦所遺之簡册，蓋有已成書與未成書之分——已成書者，皆各有其專稱，如易象、春秋之屬是矣；卽詩當亦已有其三百篇之成書，因其可歌而命以『詩』之名。其未成書者，則皆爲僅以韋革貫編之散册，所謂篇者是也。若是者皆僅有記篇之名，而初未有成書之專稱。上錄墨子所引先王之書，如距年、湯誓、呂刑、豎年、術令、相年、禹誓、湯說、禽艾、湯之官刑、武觀、仲虺之誥、三代不國、執令、去發、總德之屬，國語所引湯誓、盤庚之屬，孟子所引堯典、康誥、武成之屬，皆記篇之名，而非合册成書以後之專稱也。伏生傳書，卽取此等散篇散

冊中典謨訓誥之屬，以授鼂錯、歐陽生等，歐陽生更傳以敎人，且因之以立於學官，乃以之爲成書；顧本無專稱，乃泛命之曰「書」；更以其爲上古之所遺留也，乃冠以「尙」而命之曰「尙書」。自是所謂「書」者，遂與易、詩、春秋並列而見尊爲經，而成五經之一，不復總賅羣籍矣。

## 二　論漢世古文書不盡僞今文書不盡眞

由上錄各書引書之文觀之，不惟可以窺見尙書在秦以前咸爲散篇散冊而未成書，抑尤有可以竊窺者數事焉。

綜上錄各書所引書文，論語兩則皆見今僞古文；墨子凡四十二則，見於今僞古文者十四則，見於今二十八篇者六則；左傳凡三十三則，見今僞古文者十六則，見今二十八篇者十一則；國語十二則，見今僞古文者五則，見今二十八篇者三則；孟子十九則，見今僞古文者十一則，見今二十八篇者四則；荀子十四則，見今僞古文者僅二則，見今二十八篇者十一則；韓非子四則，其二見今二十八篇　其二佚；呂氏春秋十則，見僞古文與二十八篇者各二則。於此可得言者，論語所引書無見今二十八篇者，韓非子所引，無今僞古文者，其他皆今古文雜出，而以見於僞古文者爲較多。其引今文較多者惟荀子，荀子引書十四則中，見今二十八篇者達十一則之多，亦可謂幾於全引二十八篇矣。據此，竊意漢世之治今文尙書者，疑與荀卿一派之儒家有關，卽韓非固亦荀卿弟子也，故所引亦無僞古文。史記孟荀列傳云：『荀卿趙人，年五十始

來游學於齊，……田駢之屬皆已死，齊襄王時，荀卿最爲老師。齊尙修列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以爲蘭陵令。』又儒林傳云：『孝文時欲求能治尙書者，天下無有，乃聞伏生能治，欲召之。是時伏生年九十餘，老不能行。』考荀卿之爲蘭陵令也，在東周亡後一年，距秦政即位前十年，下距孝文元年僅七十餘年。孝文時，伏生年已九十餘，則荀卿游齊時，伏生已生二十年上下矣。生本濟南人，或竟及見荀卿，亦未可知。雖不能遽以此定生之治書爲有所受於荀卿，然生既齊人，而荀卿嘗生少年時正在齊三爲祭酒，則其間或嘗不無淵源。此其可竊窺者一也。

上錄各書引書之例，墨子稱先王之書而綴篇名，左、國稱書而上冠以夏、商、周，論語、孟、荀皆單稱書。其引書之文，似皆各有其例，獨其引大誓則不然。墨子中引大誓者九則，惟尙同下、非命中所引兩則，上冠有「先王之書」語爲例外，餘皆只曰太誓，而不復冠以先王之書四字。左、國、孟、荀等書亦然，於其他書篇皆曰夏、商、周書，或單曰書，於太誓，則逕稱大誓曰、或泰誓曰而從不作書曰，故引大誓之例顯與引其他書篇不同。一書如此猶可言也，今舉墨子、左、國、孟、荀而皆如此，似非偶然。竊意大誓之爲大誓當與所謂尙書中之其他各篇有其不同者在。又墨子非命中有『武王以大誓非之，於「三代不國」有之曰』之文；非命下有『大誓之言也，於「去發」曰』之文，有『武王爲大誓「去發」以非之』之文。其所謂「三代不國」也，「去發」也，以墨子之文法觀之，似爲大誓中之篇名。（三代不國釋者疑爲三代百國之誤，去發疑爲太子發之誤，是否如此姑不論，例以墨子引書文例，要皆爲大誓中之篇名。）若

大誓爲所謂尚書之一篇，則所謂「三代不國」，所謂「去發」，不幾爲大誓篇之分篇名乎？此固其他書篇所無之例也。竊疑大誓之爲大誓，似已集篇而成書，而非復如湯誓、呂刑等之爲散篇散册矣。惟其已成書，故不復冠以先王之書或夏、商、周書等字樣；亦惟其已成書，故其下乃有篇名。此理似亦甚明也。西漢今文尚書中雖有大誓一篇，然伏生所傳之二十八篇中固無之。據劉向別錄云：『武帝末，民有得泰誓於壁內者獻之，與博士使讀說之，數月，皆起傳以教人。』鄭玄書論亦云：『民間得泰誓。』論衡正說篇云：『至孝宣皇帝之時，河內女子發老屋，得逸易、禮、尚書各一篇奏之。宣帝下示博士，然后易、禮、尚書各益一篇，而尚書二十九篇始定矣。』正義引後漢史獻帝建安十四年，黃門侍郎房宏等說云：『宣帝泰和（按阮校作本始）元年，河內女子有壞老子屋，得古文泰誓三篇。』是泰誓者，或以爲一篇，或以爲三篇；或以爲武帝末年得自民間，或以爲宣帝時河內女子所奏；本一疑案。然其加入今文尚書，在歐陽尚書立學官後，則固無異辭，其非伏生所傳從可知也。意者伏生傳書時，蓋以其既已自成書，不在散篇散册之列，故不之傳歟？顧閻百詩若璩曰：『武帝建元元年，董仲舒對策，卽引僞泰誓書曰：「白魚入於王舟，有火復于王屋，流爲烏。周公曰：『復哉！復哉！』」則知此書出於武帝之前可知矣。或武帝方立於學官，故曰武帝時得，亦未可知。』其實何必董仲舒，卽伏生尚書大傳亦有『八百諸侯俱至孟津，白魚入舟』之文（見僞孔序正義所引）。若然，則泰誓後得之言，亦不盡可信矣。竊意泰誓之篇，在西漢之世，或未嘗亡；卽有所佚，當亦尚有其斷簡殘篇在，不盡亡佚，故伏生得引之（伏生書傳有此語，未必卽傳泰誓），董生

亦得引之。正惟伏生以其既已成書，故未以之加入二十八篇；且其文字，亦當尚為古文，故必讀說數月而後始得起傳以教人。迨其既已起傳以教人，於是乃始有師法；有師法，於是乃得加入今文尚書，而二十九篇始定矣。即此似亦足證伏生所傳者皆散篇散冊，而非成書者也。此其可窺察者二也。

上錄左傳、國語、孟子、呂氏春秋所引書，在今偽古文尚書二十五篇中，如大禹謨、胤征、五子之歌、仲虺之誥、太甲、伊訓、旅獒、蔡仲之命、君陳、君牙等篇者，左傳杜預注，國語韋昭注，孟子趙岐注，呂氏春秋高誘注，均以之為逸書。證之正義所謂，劉向歆父子、馬融、鄭玄、王肅皆未見二十五篇古文尚書之言，可知所謂孔傳本古文尚書二十五篇者，自西漢以迄晉初諸儒皆未有見之者。夫亙三百年間治經之通人學者皆不得見，甚至典中祕書之向、歆父子亦不得見，而獨為經永嘉之亂，中原淪胥後之梅賾所得，誠不能無疑。顧此二十五篇雖偽，而論語、墨子、左傳、國語、孟子、荀子、呂氏春秋諸書之所引，固當不偽也。趙、高、韋、杜諸君所以目之為逸書者，殆以其時，大禹謨、胤征、五子之歌、仲虺之誥、太甲、伊訓、旅獒、蔡仲之命、君陳、君牙等篇已亡佚，故云然耶？然所謂逸書云者，亦有以為未必便亡佚者，玆錄惠棟古文尚書考及徐養源頑石廬經說之言於後以見一斑。

惠氏古文尚書考云：『孔安國古文五十八篇，漢世未嘗亡也。三十四篇與伏生同；二十四篇增多之數，篇名具在，劉歆造三統曆，班固作律曆志，鄭康成注尚書序皆得引之。特以當日未立於學官，故賈逵、馬融等雖傳孔學，不傳逸篇。融作書序，亦云：「逸十六篇絕無師說。」蓋漢重家學，習尚書者皆

以二十九篇爲備，於時雖有孔壁之文，亦止謂之逸書，無傳之者。然其書已入中祕，是以劉向校古文，得錄其篇第於別錄。至東京時，惟亡武成一篇，而藝文志所載，五十七篇而已。其所逸十六篇，當時學者咸能案其篇目，舉其遺文，雖無章句訓故之學，翕然皆知爲孔氏之逸書也。』

頑石廬經說古文尙書辨云：『書古文比今文多十六篇，絕無師說，謂之逸書。……逸者，非亡失之謂，絕無師說，卽謂之逸。』

由惠氏、徐氏之說，僞孔古文二十五篇雖僞，而漢世古文二十四篇固不僞，且未亡佚也，特以其絕無師說，故諸儒均謂之逸書耳。然此可語於大禹謨、五子之歌、胤征、伊訓、旅獒等篇，以此數篇固兩見於僞孔古文與漢世古文也；若左傳、孟子所引仲虺之誥、大甲、蔡仲之命、君陳、君牙等篇之文，其篇名固只見於僞孔古文二十五篇中，所謂漢世古文二十四篇實無其目，當亦無其篇，而左傳杜注、孟子趙注亦皆以爲逸書，抑又何也？使惠、徐二君之說而果可信，所謂逸書，只是無師傳而非亡失，則此仲虺之誥、大甲、蔡仲之命、君陳、君牙等逸書，漢世固宜尙在，不應不見於漢世古文篇目中。今不見於漢世古文篇目，而趙注、杜注仍目之爲逸書，是則非鄭玄書序中漏列其目，卽其文本亦在二十四篇中，特爲梅賾所攘，而撰入僞孔古文二十五篇中也。由後之說，今漢世古文已亡，無可質證矣。由前之說，則固尙有可質證者在。史記殷本紀中卽有中䂂作誥暨伊尹作太甲訓三篇之文，皆二十四篇篇目所不見者；其他兩不見於漢世古文與僞孔古文之目者，亦尙有湯征、女鳩、女房、明居、徂后、沃丁、咸艾、大戊、歸禾、嘉禾、

賄息愼之命等篇。然則鄭注書序所舉之二十四篇之目，果未能備也。今文家固亦有以爲史記所載不盡可恃，而目爲後人所竄亂者。卽使其說而可信，以常情測之，後人所竄入史記者，宜皆爲二十四篇或至二十五篇所固有之篇目，不應以兩不見於此二者之篇目竄入之也。若謂此所竄亂，原本諸僞書序，然僞書序又果何所憑藉而造爲此篇目也？姑退一步言，卽使史記之所箸錄果不足徵，今傳之小戴禮記，固今文也，其書雖未必出於古，其出於戴聖當無可疑，而小戴固西漢人，且爲今文家也，然小戴禮記中，固亦有徵引此等逸書之文在也。

文王世子○兌命曰：『念終始典于學。』（鄭玄注：『兌當爲說，說命，書篇名。』）

學記○兌命曰：『念終始典于學。』（鄭注：『高宗夢傅說，求而得之，作說命三篇，在尙書。』）

○兌命曰：『學學半。』

坊記○君陳曰：『爾有嘉謀嘉猷，入告爾君于內，女乃順之于外曰「此謀此猷，惟我君之德。」』（鄭注：『君陳，蓋周公之子，伯禽弟也。名篇，在尙書，今亡。』）

○書云：『厥辟不辟，忝厥祖。』（正義：『此尙書大甲三篇，伊尹戒大甲之辭。』）

表記○大甲曰：『民非后，無能胥以寧；后非民，無以辟四方。』（鄭注：『大甲，湯孫也，書以名篇。』）

緇衣○尹吉曰：『惟尹躬及湯咸有壹德。』（鄭注：『吉當爲告，告，古文誥字之誤也。尹告，伊尹之誥也，書序以爲咸有壹德，今亡。』）

君陳曰：『未見聖，若己弗克見；既見聖，亦不克由聖。』

兌命曰：『惟口起羞，惟甲冑起兵，惟衣裳在笥，惟干戈省厥躬。』（鄭注：『兌當作說，說命，尚書篇名也。』）

大甲曰：『天作孽，可違也；自作孽，不可以逭。』

尹吉曰：『惟尹躬天見于西邑夏。自周有終，相亦惟終。』（鄭注：『尹吉，亦尹誥也。』）

君雅曰：『夏日暑雨，小民惟曰怨資；冬祁寒，小民亦惟曰怨。』（鄭注：『雅，書序作牙，假借字也。君雅，周穆王司徒作，尚書篇名也。』）

君陳曰：『出入自爾師虞，庶言同。』

兌命曰：『爵無及惡德，民立而正，事純而祭祀，是爲不敬，事神則難。』

大學○大甲曰：『顧諟天之明命。』

上所引，不惟引其文，且引其篇名。除尹吉卽咸有一德兩見於僞孔古文與漢世古文外，其他如兌命、大甲、君陳、君雅，皆只見於僞孔古文二十五篇篇目，而不見於漢世古文二十四篇篇目者也，鄭皆以爲尚書篇名，是非漏列而何？若謂鄭注已於此諸篇文下注明今亡矣，然尹吉卽咸有一德文下，亦注曰：『今亡』，而咸有一德固赫然列於其所自注書序所舉二十四篇篇目中也。夫小戴固西漢人，足徵上引大甲、兌命、尹吉、君陳、君雅諸篇，在西漢時固猶未盡亡。或曰：『今文家固嘗證明劉歆偏僞羣經矣，是亦安知非劉歆

之所竄入乎？』其實劉歆徧僞羣經之說，是否可信，尙待質證；即使其可信，然西漢之世，引逸書之文者，固不惟小戴爲然，亦不惟經爲然也。（其實小戴記，在漢世亦未嘗見尊爲經）玆更舉一二例證如下。

春秋繁露竹林○書曰：『爾有嘉謀嘉猷，入告爾君于內，爾乃順之于外，曰：「此謀此猷，惟我君之德。」』（君陳）

說苑君道○書曰：『百姓有罪，在予一人。』（湯誥）

貴德○書曰：『與其殺不辜，寧失不經。』（大禹謨）

○夏書有之曰：『一人三失，怨豈在明？』（五子之歌）

夫春秋繁露，今文大師董仲舒作也；說苑，今文家所尊信之劉向作也。是二人者皆生於西漢之世者也。且是二書引尙書文皆不多，而亦不廢引逸書，是亦足徵其在西漢之世之未盡亡也。夫劉向之書，今文家猶有謂其嘗爲劉歆所僞竄，董仲舒之書，豈亦歆所僞竄乎？然則鄭注書序所增多之二十四篇篇目果未備具當時所謂逸書者之篇目也。且由禮記鄭注觀之，君陳、大甲下注今亡，猶可謂二十四篇所以未列之篇目，以其至鄭時而已亡。然尹吉，即鄭亦自以爲即咸有一德，而咸有一德，固在二十四篇中者，鄭亦自注曰今亡，抑又何也？然則即惠、徐二氏所謂「逸書非亡失」之說，亦未足盡據也。此眞如理亂絲，愈理而愈棼矣。

竊謂逸書非亡失之說，當然未足據，顧其篇，在西漢時實未盡亡，亡或當在東漢。西漢時未盡亡，故董仲舒、戴聖、劉向皆得引之，司馬遷亦得據以箸錄於殷、周兩本紀；東漢時已亡，故鄭玄、趙岐、高

誘、韋昭、杜預諸君皆謂之逸書。惟西漢時雖未盡亡，而其篇冊似已不完具，或僅爲殘篇斷簡。伏生口授尙書時，或以其學本與荀卿有關，故當時但取荀卿所雅言之各篇儘先口傳，而歐陽、張生輩亦僅以其師說，取此各篇之簡札而寫之以漢世通行之隸書，且集之成冊成篇，是卽所謂有師說之今文尙書也。其未經伏生口傳者，遂因無師說，而未能整理成篇，乃保存其斷簡殘篇以入於中祕，（必謂爲得諸孔壁，恐亦未必盡然。）雖嘗以今文讀之，且因之而知今文二十八篇之不足云備，亦正以無師說而未能整理成篇，故未得列於學官耳，其斷簡殘篇固猶在也。劉歆之所據以爭立學官者殆在此；卽張霸百兩篇之得藉中祕書以定其爲僞，亦在此。不然，所謂中祕書者果何物耶。故惠氏逸書非亡失之說雖未足據，而其孔安國古文五十八篇漢世未嘗亡之說，實未盡無據也。惟未必出於孔安國，亦未必竟是五十八篇耳。至云東漢時已亡者，其事殆與王莽之敗有關。莽末，民變起，長安大亂，火焚掖庭；建武初，赤眉攻據長安，又嘗大縱火燒宮室。是時所謂中祕書者，自當留長安，經此兩刧，寧得無亡失乎？故後漢書儒林傳曰：『昔王莽、更始之際，天下散亂，禮樂分崩，典文殘落。』隋書經籍志亦曰：『向卒後，哀帝使其子歆嗣父之業，乃徙溫室中書於天祿閣上，歆遂總括羣篇，撮其指要，著爲七略……大凡三萬三千九十卷。王莽之末，又被焚燒。』自是本爲斷簡殘篇者，自益斷益殘，故東京賈、馬、鄭諸君，雖治古文而亦無復能整理，其間有得見此等殘留之簡札，亦第能就其與已有師說已立學官之二十八篇可對勘者而對勘之，故其所治仍不出二十九篇（合大誓言）之外，此卽東京之所謂尙書古文學也。由是言之，今行尙書除二十八篇外，皆梅賾所僞也；

漢世之所謂古文尙書當不僞，惟以其絕無師說，不能整理成篇冊而已。必若今文家所言，皆出劉歆之所僞，則未盡足據也。此就上錄各書引書之文而可窺察者三也。

夫大誓，雖漢世者亦僞也；其餘漢世之古文書至東漢而亡佚者雖不僞，而亦僅有其殘篇斷簡也；然則仍以成篇成冊之今文尙書二十八篇爲信而有徵，是亦未盡足據也。於何徵之？仍徵之於上錄各書引書之文也。

上錄各書引書之例，惟墨子最可徵，蓋其引書於稱舉先王之書下，幾全引有篇名，而其篇名與今文二十八篇、漢世古文二十四篇、僞孔古文二十五篇中之篇名同者又絕少，是固大足資吾人之質證者也。計墨子所引篇名，有距年、湯誓、呂刑、豎年、術令、相年、周頌、大誓、泰誓、禹誓、湯說、大雅、大夏、馴天明不解、大明、禽艾、湯之官刑、武觀、仲虺之誥、召公之執令、禹之總德等二十一篇。禹之總德、召公之執令、武觀、禽艾，其文今皆無可比附；周頌、大雅皆詩，大夏即大雅，馴天明不解文見小雅，亦皆詩也；大明文見大誓，墨子畢校本即據以改明爲誓矣；湯之官刑、距言、豎言，文皆見今僞伊訓，相年文見今僞說命，（畢注以爲相年即拒年之譌，拒距同，豎亦同距，故距年、豎年、相年同一篇，今乃分屬僞伊訓與僞說命，亦足爲梅氏撏撦羣籍而成文之明證。）湯說文見僞湯誥：凡此皆無關於今文書二十八篇者，置弗論。其篇名與僞孔古文同者一，即仲虺之誥，與今文同者二：一湯誓，一呂刑。就中最可加之意者厥爲禹誓。墨子全書引禹誓者凡二則。其一在兼愛下，文曰：『濟濟有衆，咸聽朕言，非惟小子，敢行

稱亂。蠢茲有苗，用天之罰，若予既率爾羣對諸羣，以征有苗。』按今僞大禹謨曰：『禹乃命羣后誓于師，曰：「濟濟有衆，咸聽朕命！蠢茲有苗，昏迷不恭，侮慢自賢，反道敗德，君子在野，小人在位，民棄不保，天降之咎。肆予以爾衆士，奉辭罰罪。爾尚一乃心力，其克有勳。」』僞大禹謨本僞孔者撏撦墨子此文益之以詩隰桑文、國語鄭語史伯語而成文（用惠棟古文尚書考說），故以禹事還禹，確係有見墨子引書文而作，不具論。今文二十八篇中之湯誓乃亦襲用此文曰：『格爾衆庶，悉聽朕言，非台小子，敢行稱亂，有夏多罪，天命殛之。』易禹而爲湯，易有苗而爲有夏，是殆未見墨子之引文，而第見所遺之散簡，不知其爲禹事，故誤以屬之湯歟？此今文書之由殘篇斷簡輯訂而成之證一也。其二在明鬼下，文曰：（大戰于甘，王乃命左右六人下聽誓于中軍曰：「有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用勦絕其命，有曰日中，今予與有扈氏爭一日之命，且爾卿大夫庶人，予非爾田野葆士之欲也，予共行天之罰也。左不共于左，右不共於右，若不共命；御非爾馬之政，若不共命；是以賞于祖而僇于社。」』今文尚書二十八篇中之甘誓，無較不可解之「有曰日中，今予與有扈氏爭一日之命，且爾卿大夫庶人，予非爾田野葆士之欲也」三十二字，餘幾盡同，惟易禹爲啓而已。其實啓自有啓之傳說。呂氏春秋季春紀先己曰：『夏后伯啓與有扈戰於甘澤而不勝，六卿請復之，夏后伯啓曰：「不可，吾地不淺，吾民不寡，戰而不勝，是吾德薄而敎不善也。」』此則啓向六卿之言也。以儒家所謂王道論，似乎呂氏春秋所引，尤爲大醇，不似墨子所引禹誓之言爲有霸氣也。訂今文者殆亦未見此兩書之所引；孰爲禹事，孰爲啓事，在殘簡中又已無可分別；故第取

其可屬讀者而輯之爲甘誓乎？夫以一禹誓而碎而分之以屬於甘誓、湯誓兩篇，且僅見墨子所引之文，而亦未盡行采掇，轉使僞大禹謨者，得從墨子以竊其餘。然則甘誓、湯誓兩篇固非本文，實爲禹誓。即禹誓之篇，至訂今文尚書時，殆亦已非全文，故簡札雖有殘存，而篇名則已亡佚，至使訂今文尚書者，取其大部以爲甘誓，別取其與甘誓不可屬讀者以入湯誓乎？此今文書之由殘篇斷簡輯訂而成之證二也。國語引書之例，通稱夏、商、周書，其中亦有舉篇名者五則，其三爲大誓，大誓之爲書，已述於上，不具論。餘二，一爲湯誓，一爲盤庚。引盤庚文與今文二十八篇中之盤庚同，姑可視爲足徵，其引湯誓之文，則又有理之所不可解者在。國語周語引湯誓之文曰：『余一人有罪，無以萬夫；萬夫有罪，在余一人。』今文書二十八篇中之湯誓，顧無此數語。按今文湯誓全文僅百四十言，而其一部已取諸古禹誓，可想見其輯訂時取材之甚窘，顧何以於國語中篇名具在之文獨不之取？竊意輯訂者於湯誓之篇名雖知之，而當時殘存之簡札則因殘缺而無徵；同時泥於師說，必以誓爲誓師之辭，故雖有此簡而無可屬讀，蓋此數語，論語、墨子、呂氏春秋亦嘗引之，顧皆爲誓天之言，而非誓師之言也。此既不能取材，或者不得已乃就殘存之簡札中，取其可以屬讀而綴爲誓師之辭者而輯比之，此其所以棄原有之湯誓文而不取，轉取禹誓文以足之。此今文尚書之由殘篇斷簡輯訂而成之證三也。

或曰：『今文經者，兩漢之世，列之學官，其文字皆經漢世帝王迭會諸儒於石渠、白虎，以考定之者，子顧不之信，而獨有取於百家傳記所徵引之隻言片語以肆其抨擊，無乃不可乎？』曰：凡事有意而爲

之者，每易失其實；無意爲之者，往往轉足以存眞。韓非所謂「無參驗而必之者」，卽謂彼有意而爲之者也。余之所以不敢篤信今文尙書，卽由其有帝王之力參與於其中也。班孟堅曰：『自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿；訖於元始，百有餘年，傳業者寖盛，支葉蕃滋，一經說至百餘萬言，大師衆至千餘人，蓋祿利之路然也。』（見漢書儒林傳贊）班氏漢臣也，而其言如此。夫其事而使帝王以祿利驅策羣倫以赴之，此中寧復有是非眞僞之可言。百家傳記正惟其在漢時不爲世所重，故遂無加之功者；卽有加功者，亦無所爲而爲之，其或猶不失爲未雕之璞乎？夫此固非余一人之私言也。王充仲任曰：『漢與收五經，經書缺滅而不明，篇章棄散而不具。鼂錯之輩，各以私意，分拆文字，師徒相因相授，不知何者爲是。亡秦無道，敗亂之也。秦雖無道，不燔諸子，諸子尺書文篇具在，可觀讀以正說，可采掇以示後人。』（見論衡書解篇）夫仲任漢人也。當時之所謂五經諸子，其尺書文篇，固當皆所寓目，不似後人之專憑揣度而臆測之也。然則經可信乎？子可信乎？一則曰經書缺滅不明，再則曰篇章棄散不具，然則所謂經者，非所謂殘篇斷簡乎？且其言尤指鼂錯輩，夫錯固傳今文尙書者也，而其斥錯之言，乃曰：『以私意分拆文字，師徒相因相授，不知何者爲是。』然則今文尙書，蓋其尤不足徵者歟？使仲任之言而不謬，吾上文之所云云，蓋猶未足盡其十一焉耳。

或曰：『如子言，今文書二十八篇，豈遂無一足徵歟？』曰，不然，是亦當分別論之，吾人固只能就其可質證者爲之理董，固不能以一二人之言信其爲孔子所撰訂之大經大法，亦不能以一二人之言而遂一筆

抹殺之也。大抵二十八篇中，周書當以可信者爲多，若夫虞、夏、殷之書，似皆漢人就先秦傳說之箸於簡札者輯訂而成，故卽有眞者亦出周人之手筆。而今傳之二十八篇，且又非漢人之原訂本，實與僞古文二十五篇同出東晉以後人手，恐亦未必無東晉以後人竄亂之跡也。

# 今文尙書三論（原刊新中華復刊第五卷第一期）

## 一　論虞書之題名

今行尙書，題曰「虞書」者五篇：曰「堯典」，曰「舜典」，曰「大禹謨」，曰「皐陶謨」，曰「益稷」。「大禹謨」爲僞古文經，不具論。「堯典」與「舜典」，「皐陶謨」與「益稷」，據僞孔書大序。皆本合爲一篇，故今文尙書篇目之列入「虞書」者，實只「堯典」、「皐陶謨」兩篇。此兩篇之題爲「虞書」，據孔穎達「正義」，亦非伏生曁西漢今文乃至東京古文本之舊稱，實卽始於「正義」。「正義」之言曰：『「堯典」雖曰唐事，本以虞史所錄，末言舜登庸由堯，故追堯作典，非唐史所錄，故謂之「虞書」也。……案馬融鄭玄王肅別錄題皆曰「虞夏書」，以虞夏同科，雖虞事亦連夏。此直言「虞書」本無「尙書」之題也。案鄭序以爲「虞夏書」二十篇，「商書」四十篇，「周書」四十篇。贊云：「三科之條、五家之敎，」是虞夏同科也。其孔於「禹貢」註云：「禹之王以是功，故爲『夏書』之首」，則虞夏別題也。……別文所引，皆云「虞書」曰，「夏書」曰，無幷言「虞夏書」者。又伏生雖有一「虞夏傳」，以外亦有「虞傳」、「夏傳」，此其所以宜別也。』據此文，可知自王肅以上，「尙書」之題，皆只有「虞夏書」「商書」「周書」，無別題「虞書」「夏書」者可知。至云伏生「大傳」，則傳「堯典」之文，別爲「唐傳」，可知伏生所傳書中，「堯典」之題，本曰「唐書」，說已見「學林」第一期「今文尙書論」論二十

八篇非伏生傳本下。自西漢今文尚書定本，始幷「皋陶謨」稱「虞夏書」。蓋馬鄭傳經，雖主古文，固皆就二十九篇加以訓釋；間或本古文以易其字句則有之，絕未嘗別出手眼另行編訂，故篇目書題一本西漢。直至東京之末，熹平所刊之石經尚書，亦猶是今文經。以今文經亙兩漢之世，固爲尚書定本也。鄭氏之治學，尤雜今古文，故有三科五家之教條，以圓虞夏同科之說，故至王肅雖往往力反鄭說，而「虞夏書」之題名固未嘗變更之也。虞夏別題，雖曰始於僞孔，然亦不過謂「禹貢」爲「夏書」之首，其實虞夏書中固亦未嘗不可以此爲虞夏之區分，未必便已虞夏別題。不然「正義」固不必一引孔傳，再引伏傳，申申以致其辨，而終之曰「此其所以宜別也」。是堯典皋陶謨等篇之題爲虞書，「禹貢甘誓」等篇之題爲夏書，實自孔穎達始。此即足爲今行「尚書」經文出於孔穎達手訂之一證，虞史所錄云云，自亦穎達一家言也。

## 二　論曰若稽古

今姑置今行尚書與西漢今文之異同弗論，即令「堯典」等二十八篇大體猶存西漢今文之舊（字句則東京古文已與西漢不盡同）；然就所謂「虞書」之「堯典」「皋陶謨」兩篇觀之，亦只是西漢之文，而決非虞史之所錄，孔子之所删訂。此兩篇篇首之「曰若稽古」一語，即其彰明較著之佐證也。按「曰若稽古」云者，究作何解，即漢人亦似未有定訓，或竟以之而有各家家法之不同。漢書藝文志云：『後世經傳既已乖離，博學者又不思多聞闕疑之義，而務碎義逃難，便辭巧說，破壞形體，說五字之文，至於二三萬言。』

顏師古註引桓譚「新論」云：『秦近君能說「堯典」篇目兩字之說至十餘萬言，但說「曰若稽古」三萬言』。秦近君者、當是治小夏侯學者信都秦恭。漢書儒林傳張山拊傳下云：『事小夏侯建為博士，論石渠至少府，授同縣李尋，鄭寬中少君，山陽張無故子儒，信都秦恭延君，陳留假倉子驕。無故善修章句，為廣陵太傅，守小夏侯說文，恭增師法至百萬言。』漢書夏侯勝傳載大夏侯勝嘗非小夏侯建曰：『建所謂章句小儒，破碎大道。』建亦非勝為學疏略，難以應敵。是小夏侯之家法，本碎義逃難，而恭更增師法至百萬言。則說堯典篇目十餘萬言，說「曰若稽古」三萬言，自亦應有之事。恭字延君。「近」「延」字當以形似而訛。此雖由小夏侯家法故然，而恭復變本加厲；然苟無可說，則僅此四字亦何至說至三萬言耶？此三萬言不傳，未知其說如何。曰若稽古，似亦不過追溯古昔之常語，義似甚簡，雖恭碎義，何至必用三萬言說之？顧一考之東京馬鄭二君之訓釋，一訓「若稽古」為「順考古道」，一訓「稽古」為「同天」，師弟之間，說法相懸甚遠，意者亦有所受之乎？「正義」斥鄭信緯。考與恭同師之李尋，正為尊緯之經生，其以災異說大司馬王根曰：『書云：「天聰明」，蓋言紫宮極樞，通位帝紀，太微四門，廣開大道。五經六緯，尊術顯士。……聖人承天，賢賢易色。』（見漢書李尋傳）則鄭氏「同天」之訓，或即小夏侯家之說乎？孫星衍尚書今古文註疏疏鄭訓，引「後漢書」「李固傳」，「君不稽古，無以承天」註引鄭說：『稽、同也，古、天也，言能同天而行者帝堯。』其以「稽」為「同」者，引「周禮」小宰職注云，「稽，合也」；說文云，「同，合會也」；則「稽」義近「同」。古為天者，引「周書」「周祝解」云，「天為

古」；「樂記」云，「久則天」；古猶久也。其求鄭訓之來歷可謂詳矣。其所引章懷註以同天訓承天，正與李尋聖人承天之言合，亦頗守今文家法矣。顧李固傳之文，固謂稽古然後可以承天，非謂稽古即同天也，章懷注引鄭訓固已失之附會。至周禮鄭訓說文解字本皆古文家言，則非今文家法。「周祝」之文曰：「天爲高，地爲下，察汝躬奚爲喜怒；天爲古，地爲久，察彼萬物名於始。」高、古，天之性，非即天也；下、久，地之性，非即地也。樂記之文云：『易直子諒之心生則樂，樂則安，安則久，久則天。』此亦自有終始本末，樂而後安，非樂即安也；安而後久，非安即久也；久而後天，非久即天也。凡此皆斷章取義之訓，不足爲鄭圓其說也。或者治小夏侯之學者，以其師門所定經文有此語，嫌其爲後人追記之辭，不足以尊經；而「尚書」除此兩篇外又皆無是語，其例亦不齊一；乃強作「同天」之訓以圓之，或即以此而有須三萬言之說，亦或即以此等處而大夏侯非之以碎義逃難，小夏侯轉自以爲足應敵乎？鄭學本雜今古文，而尚書定本又出夏侯氏，採其說以自異於師，亦情理之常。然此究屬彌縫之技，終不如馬氏考古之訓爲自然而正確。此語既爲追溯古昔之常語，則「堯典」、「皋陶謨」兩篇決非虞史所錄。蓋虞史當時而紀，固無所用其追溯也。孔穎達於此語既從馬氏之訓，以稽古爲考古，而猶申申致辨以「堯典」爲虞史所錄，似直不知文義矣。然則追記此兩篇者誰乎？曰，倘孔子而果嘗刪「書」，則此語或可諉爲孔子所加。無如孔子既無刪書之事，而秦以先又別無可指爲訂書之人，其出於秦以後人所追記似無可疑。況以「曰若稽古」四字衡之，追記者亦當爲漢人。按此語除「堯典」「皋陶謨」外，用者頗不多見，有之則爲緯書

「考河命」云：『若稽古帝舜曰重華，欽歷皇象。』（見太平御覽八十一卷引）「中候契握」云：『若稽古王湯，既受命興由七十里。』（見詩商頌殷武疏引）「中候擿雒戒」云：『曰若稽古周公旦，欽惟皇天順踐祚即攝七年。』（見詩周頌譜正義引）此外一見於汲冢周書武穆解云，『曰若稽古曰昭天之道』；再見於班固東巡頌云，『曰若稽古在漢迪哲』；三見於王延壽「魯靈光殿賦」云，「粵若稽古帝漢祖宗」。若稽古、曰若稽古、粵若稽古。文雖不盡合，而皆為追溯古昔語。先秦經傳中除尚書之「堯典」「皋陶謨」兩篇外，絕未見有此語法。上引各文「東巡頌」、「魯靈光殿賦」無論矣；緯書之出漢人手，當亦無待贅言；即汲冢書，亦儘多後世好事者所增益（見劉知幾史通六家），皆漢人語也，故此語疑即當為漢時追溯古昔之常語。至秦以前，追溯古昔，實別有其習用之語。他不絜徵，即就較可徵信之今文二十八篇徵之。酒誥云：『我聞惟曰，在昔殷先哲王。』「多士」云：『我聞曰上帝引逸，有夏不適逸。』無逸云：『我聞曰昔在殷王中宗。』君奭云：『我聞在昔，成湯既受命。』又云：『在昔上帝割申勸寧王之德。』或用「我聞在昔」，或用「我聞」，或用「在昔」，或用「昔在」，或用「我聞昔在」，固絕未見有用「曰若稽古」者。此蓋周人追溯古昔之常語也。周書經文之外，如詩商頌，今人固信其為春秋時之作也。其追溯古昔之語，有曰：『自古在昔，先民有作，溫恭朝夕，執事有恪。』國語魯語且嘗為申其解曰：『先聖王之傳恭，猶不敢專，稱曰自古，古曰在昔，昔曰先民。』於此尤可見曰古、曰在昔，實為當時追溯古昔之常語，故「國語」特為申其解也。然則用「曰若稽古」一語以追溯古昔，可決其非周人或秦以前人，似實為

漢人。故曰追記「堯典」「皋陶謨」兩篇者，漢人也。

## 三　論帝號

堯典、皋陶謨中，凡述堯舜，皆於名上冠以帝號，曰帝堯，曰帝舜；記其發言，只稱帝曰。皋陶謨中，則當時之陳述，遇堯舜亦稱帝而不名；如『帝其難之』；『都帝予何言』；『俞哉帝』；『萬邦黎獻，共惟帝臣。惟帝時擧，帝不時敷同日奏罔功』。不惟堯舜其人稱帝，并堯舜之地位而亦稱帝位，如云『否德忝帝位』，『汝陟帝位』。即此文字之敍法觀之，竊以爲亦足爲此二篇出於漢人追記之佐證。蓋「帝」之一名，自春秋以上皆指天神言，無作指人王言者。近人從文字學考證其字源，或以爲「帝」「天」雙聲，一音之轉；或引吳大澂說，以「帝」本義爲花蒂，義轉爲天神；或且遠徵及於印度、希臘、羅馬、巴比倫文字，其說具見顧頡剛輯古史辨第一二兩冊中，茲不贅。今徵之甲骨文金文，凡「帝」字亦皆指天神言；徵之經文之較可信其爲出於古者，如「易」如「詩」，凡言帝，亦無作指人王言者。惟論語亦然，全書惟「堯曰」篇見「帝」字二，曰「帝臣不蔽」，曰「簡在帝心」，皆天神也。其述堯舜，皆直曰堯，曰舜，從未有稱之曰帝者。論語者，言出於春秋末之孔子及其弟子，後人考定記之者已爲戰國時曾子之門人，是不特春秋以上爲然矣。抑匪惟戰國時人記春秋人語爲然，即戰國時人記戰國時人語，亦何莫不然。稍後於孔子者爲墨子。「墨子」「所染」云：『舜染於許由伯陽，禹染於皋陶伯益，湯染於伊尹仲虺，武

王染於太公周公：此四王者所染當，故王天下。』是舜不特無帝號，且下並於禹湯武而稱四王。尚賢中云：『故唯昔三代聖王堯舜禹湯文武之所以王天下正諸侯者，此亦其法已。』是堯舜並稱王也。其他墨子文凡遇堯舜，皆王而不帝；如『若昔者三代聖王堯舜禹湯文武者是也』（尚賢中），『若昔三代聖王堯舜禹湯文武者是也』（天志中），『故昔也三代之聖王堯舜禹湯文武之兼愛天下也』（天志下），『若昔者三代聖王堯舜禹湯文武者足以爲法乎』（明鬼下），皆以堯舜與禹湯文武並稱爲王，絕未別稱堯舜爲帝。亦有不連禹湯文武而言者；如節用中之『聖王弗爲』，指堯也；「節葬下」之『若三聖王者觀之』，兼指堯舜禹也。統「墨子」全書察之，亦無稱人王爲帝者。故以帝爲人王，戰國之初未之有也。後於墨子者爲孟子。孟子中道堯舜之事者屢見不一見，而尤以舜之傳說爲尤多，實爲史記、五帝本紀所自本，其述堯舜之文，皆直曰堯，曰舜，亦無加帝號者。惟萬章上篇中有『帝使其子九男二女百官牛羊倉廩備以事舜於畎畝之中』，『帝將胥天下而遷之焉』，『妻帝之二女』，『帝之妻舜而不告』，『帝亦知告焉』等語，歷稱堯爲帝而不名。然史記引用此章史料，則固稱堯不稱帝；即孟子全書中亦只此一章有此帝稱，其他各篇乃至同篇以下各章亦皆直稱堯而不帝。竊疑此一章當已經後人所竄亂，而非孟子原文。後於孟子而與之同爲孔門大師之荀子與出於荀子之韓非，其述及堯舜也，亦直曰堯，曰舜，而不帝。（荀子非相篇亦有帝堯長帝舜短之文。按非相篇持論咸膚淺猥細，不類荀子之言。似後人針對王充論衡骨相篇而作，不知誰何以之竄入荀子。只將非相骨相二文合勘之便可見。即開首相人古之人無有也，亦似尚有上文，或即針對骨相

篇而發之語。淸人謝墉輯校本荀子以人有三不祥以下爲榮辱篇錯簡。竊意以爲自此以上論相之文本非荀子原文，乃竄亂者割裂榮辱篇以入之者也。）夫至韓非，戰國之局已且告終矣。然則戰國之世，百家言中之堯舜固亦未有帝號也。雖然當是時堯舜固無帝號，而以帝爲人王，且尊其稱以加於王之上，則固似已有其事。此徵於秦以東帝尊齊王而自稱西帝可見也。蓋時至戰國，並列各國之君皆稱王，欲於王之上而加尊號以號令諸王，則惟帝。王者天子也，而帝則天神也。欲有以號令天子，自不能不假借天神之尊號，於是乎人王始有帝稱。據史記封禪書，『或曰自古以雍州積高，神明之隩，故立畤郊上帝，諸神祠皆聚云。蓋黃帝時嘗用事，雖晚周亦郊焉。其語不經見，搢紳者不道。』而秦自襄公作西畤祠白帝，自是以後，秦宣公作密畤祭青帝，秦靈公作吳陽上畤祭黃帝，作下畤祭炎帝，秦獻公後作畦畤祀白帝。於此可見帝本惟一之天神，因秦人特有之傳說與秦諸公之因傳說而作畤，乃有青、白、黃、炎、諸帝之並立。東帝西帝之議之出自秦，固其所也。然則雖謂帝爲人王之稱，實起列國之秦可也。至呂氏春秋集先秦傳說而成書，於是始有「五帝三王」之目。孟夏紀三尊師節云：『神農師悉諸，黃帝師大撓，帝顓頊師伯夷父，帝嚳師伯招，帝堯師子州支父，帝舜師許由，禹師大成贄，湯師小臣，文王武王師呂望周公旦。……今尊不至於帝，智不至於聖，而欲無尊師，奚由至哉？此五帝之所以絕，三代之所以滅。』此所謂三代，當然指禹湯文武，而五帝自亦指黃帝顓頊帝嚳與堯舜。惟其上多一神農無帝稱。又仲夏紀五古樂篇歷敍：陶唐氏作舞；黃帝作律；帝顓頊作效八風之音；帝嚳作聲歌；帝堯爲樂；帝舜修九招六列六英；禹作夏籥；殷湯作大濩，

歌「晨露」，修九招六列；周武王作「大武」。此雖未有五帝三王一語以綜之，而以黃帝顓頊帝嚳與堯舜禹湯武順敍，固與尊師篇無殊也，惟其上多一陶唐氏無帝稱。其他未歷數自黃帝以至文武，而泛言五帝三王者亦往往而見。是五帝三王之稱，實始於呂氏春秋也。然而其十二紀之首，三春其帝太皞，三夏其帝炎帝，三秋其帝少皞，三冬其帝顓頊，季秋之末中央土，其帝黃帝。是以太皞炎帝少皞顓頊黃帝為五帝。此一帝繫與前一帝繫又不同；且此為天神，而彼則人王，黃帝顓頊且兩見。是其所謂帝，固猶人神雜糅也。仲春紀四當染篇云：『舜染於許由伯陽；禹染於皋陶伯益；湯染於伊尹仲虺；武王染於太公望周公旦』：此四王者所染當，故王天下。』是舜固猶稱王也。仲冬紀四當務篇云：『備說非六王五伯，以為堯有不慈之名，舜有不孝之行，禹有淫湎之意，湯武有放殺之事，五伯有暴亂之謀。』恃君覽四「召類」篇云：『堯戰於丹水之浦，以服南蠻；舜却苗民，更易其俗；禹攻曹魏屈驁有扈，以行其教：三王以上固皆用兵也。』是王可四、可五、而不必三，堯舜更可並稱王而不必帝也。是堯舜之為王為帝，亦未成定號也。蓋呂氏春秋本秦始皇相國呂不韋使其客人人著所聞，集論以備覽者也。不成於一人，不能名一家，故其書實集春秋戰國以來各國各家之傳說而成。今試讀其書，卽可見其雜採論、孟、墨、荀、申、韓、老、莊及國語、國策之說以立言，亦有出於上列諸書以外者，則或已佚之書也。故此實類書而非專著，宜其篇自為說也。抑亦非特篇自為說，實則人自為說，以呂氏之客固未必出於一家之言也。然則呂氏客中，殆必有一家言持此五帝三王之說，而以帝號加諸堯舜者矣。殆卽騶衍所倡導之陰陽家言歟？其書成於秦火之前，百家雜說，

頗賴以保存，漢人之先秦傳說蓋多本之，太史公書五帝本紀之以黃帝顓頊帝嚳帝堯舜爲五帝，當卽本此。由此觀之，吾人似可斷言五帝之說，以及列堯舜於五帝而稱之曰帝堯帝舜，在戰國之末造，尙不過是一家言耳。此固出於所謂百家言，有爲搢紳先生所弗道。返求之於經，詩、易上已述及；春秋只記孔子前二百餘年間事，無及上古者；禮自孔子時其經不具，皆無足徵。至今文尙書二十八篇中，除堯典、皋陶謨兩篇外，全書用帝字凡四十見(舉成數言)，除多士、多方中之帝乙暨呂刑中之皇帝外，或曰帝，或曰上帝，皆指天神言。呂刑中之皇帝與上帝字並用，似亦爲天神，其釋爲堯者，猶是傳疏家之言也。帝乙一例，最似帝號，而亦未必然。綜秦以前之人王，其見於經傳乃至百家言者，除呂氏春秋之五帝外，名之上而繫之以帝號者得三人，曰帝嚳，曰帝乙，曰帝辛。帝嚳尙矣，五經中無其人，據百家言，猶爲一人神雜糅者，不具論；帝乙與帝辛固皆商王也。商王自成湯以降至於大丁，無稱帝者。創業之湯暨賢如大戊武丁等所謂中興令主者，皆不稱帝，似不至獨以帝號尊衰亡之君帝乙與帝辛。竊意帝乙帝辛疑亦猶天乙(一作大乙卽成湯也)主癸(湯父)祖辛之類。國語周語曰：『商王帝辛，大惡於民。』夫旣曰商王，則帝辛之帝，非帝號明矣；帝乙固亦猶是也。故由帝堯帝舜「帝位」以及簡稱堯舜爲帝而不名之敍述觀之，堯典皋陶謨二篇，且不類先秦人手筆，遑云虞史。至於論帝王區別之見於先秦百家言者，亦惟集傳說大成之呂氏春秋有之。有始覽二應同篇云：『帝者同氣，王者同義』。有始覽七諭大篇云：『昔舜欲旗古今而不成，旣足以成帝矣；禹欲帝而不成，旣足以正殊俗矣；湯欲繼禹而不成，旣足以服四荒矣；武王欲及湯而不成，旣足

以王道矣。』其說與漢世之所稱帝堯帝舜者不類，但足以明帝乙帝辛等之非帝號。太史公之帝禹以及於履癸，帝湯以及於受辛，尤與之悖，況同書中舜亦稱王稱帝未有定，已見上引，固自不足據。漢人董仲舒之區帝王，似視此爲言之成理。其春秋繁露、三代改制質文篇云：『王者之法，必正號絀王謂之帝，封其後以小國，使奉祀之。下存二王之後以大國，使服其服，行其禮樂，稱客而朝。故同時稱帝者五，稱王者三，所以昭五端，通三統也。是故周人之王，上推神農爲九皇，而改號軒轅謂之黄帝，因存帝顓頊帝嚳帝堯之帝號，絀虞而號舜曰帝舜。……故聖王生則稱天子，崩遷則存爲三王，絀滅則爲五帝。』所謂『絀王爲帝』，實絀人爲神，故封其後奉祀之。太史遷固嘗聞道於董生矣，故其作史記，紀上古帝王，除有周一代外，一例稱之爲帝，於是不特帝堯帝舜，且帝禹而至於履癸，帝湯而至於受辛也。蓋猶守董生之說，以周秦漢爲三統，故絀滅夏殷而爲帝歟？然其於文中敍述除述崩立之外，尙皆名而不帝，或仍先秦書簡之舊亦未可知。然則堯典、皋陶謨之遇堯舜一例稱帝而不名，併堯舜之位而亦稱帝位，記此者似猶在史遷之後矣，殆卽夏侯之徒歟？

# 今文尙書四論（原刊新中華復刊第五卷第十二期）

## 一　論今文堯典經文頗竄入伏生大傳文

清人盧見曾陳壽祺所輯校之尙書大傳，其文於釋經時，往往標明故書曰，或故曰，或尙書曰，或書曰，或書稱，皆點明何者是經文，何者是傳文。今行所謂今文書之堯典中，其文有明明是傳文者，而亦以之入經。茲爲分別錄證如下：

『乃命羲和，欽若昊天，曆象日月星辰，敬授人時。分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷，寅賓出日，平秩東作。日中星鳥，以殷仲春。厥民析。鳥獸孳尾。申命羲叔，宅南交，平秩南訛，敬致。日永星火，以正仲夏。厥民因。鳥獸希革。分命和仲，宅西，曰昧谷，寅餞納日，平秩西成。宵中星虛，以殷仲秋。厥民夷。鳥獸毛毨。申命和叔，宅朔方，曰幽都，平在朔易。日短星昴，以正仲冬。厥民隩。鳥獸氄毛。帝曰：「咨汝羲暨和，朞三百有六旬有六日，以閏月定四時成歲，允釐百工，庶績咸熙。」』

按自分命羲仲以下至鳥獸氄毛之文，疑皆疏釋上文「乃命羲和」至「敬授人時」數語之文，而非經文。「分命羲仲」、「申命羲叔」、「分命和仲」、「申命和叔」四語，即所以釋乃命羲和者。「寅賓出日」、「寅餞納日」、「日中星鳥」、「日永星火」、「宵中星虛」、「日短星昴」之文，即所以釋曆象日月星辰者也。「以殷仲春」、「以正仲夏」、「以殷仲秋」、「以正仲冬」之文，即所以釋敬授

人時者也。非於欽若昊天之外，別有殷正四時之事也。試思於以鳥火虛昴四星正四時之外，尚有何欽若昊天之事乎？蓋古人之研天象，初非爲天象而研天象，意固在授時也。正義引書傳云：『主春者張昏中，可以種穀；主夏者火昏中，可以種黍；主秋者虛昏中，可以種麥；主冬者昴昏中，可以收斂：皆云上告天子，下賦臣人。天子南面而視四方星之中，知人緩急，故曰「敬授人時」也。』文雖不同，而以張（以張代鳥所用星亦不同）火虛昴四星正四時則一也。其文不同，或有異本，或彼此同爲傳經之文，咸未可知，而下承以「故曰敬授人時」，固明明釋經之傳文也。（按正義所引文，一則曰「下賦臣人」，再則曰「知人緩急」。於文，人皆應是民；卽經文之「敬授人時」，亦應是「敬授民時」。史記五帝本紀、漢書律歷志、亦皆作「敬授民時」；疑此卽係孔穎達避唐太宗諱，故諱民爲人，此固唐人避諱之通例也。此亦似足爲今行尚書爲孔穎達手訂之一證。）然則眞可目爲經文者惟「敬授人時」一語也。再徵之周禮，春官馮相氏鄭注云：『仲春辯秩東作，仲夏辯秩南譌，仲秋辯秩西成，仲冬辯在朔易，』賈疏以爲皆據書傳。辯卽平，譌卽訛，然則此數語固皆書傳文也。又周禮天官縫人注云：『書曰：「分命和仲，度西，曰柳穀，」』夏侯等書昧谷卽作柳穀，亦見正義；賈疏亦謂『書曰者，是濟南伏生書傳文。』史記五帝本紀「便程東作」語索隱云：『尚書大傳曰：「辯秩東作，」』「便在伏物」語索隱云：『今案大傳云，「便在伏物。」』「辯秩東作」卽「平秩東作」，「便在伏物」卽「平在朔易」，今尚書大傳已佚，然由上引諸證觀之，今堯典中「平秩東作」、「平秩南訛」、「平秩西成」、「平在朔易」，暨「分

命和仲宅西曰昧谷」等語，其爲伏生大傳之文似可無疑。羲和宅居之地，東曰暘谷，西曰昧谷，北曰幽都，獨南無地名，惟曰南交。鄭玄求其說而不得，以爲夏不言曰明都，三字摩滅也。此當是對冬之曰幽都而望文生義，似不足據。水經註卷三十七淹水註引書傳，有「堯時南撫交趾」之文。然則南交下當有一趾字。然堯時而能撫有交趾，固稍知史事者所不能信。雖墨子節用中有「堯治天下南撫交趾，北降幽都，東西至日所出入」之文，韓非子十過篇亦有「堯有天下，其地南至交趾，北至幽都，東西至日月之所出入者，莫不賓服」之文，然墨子一書亦未必便成於先秦。宋儒王柏即嘗疑之曰：『交趾在舜時爲要荒之外。而洞庭彭蠡之間，三苗方負固不服，則何以萬里建官於獸蹄鳥跡之中。(見書疑)漢唐人殆亦有見於此，故書緯釋南交爲春夏相交，僞孔亦據以釋春與夏交，正義乃從而爲之辭曰：『此官既主四時，亦主方面。經言南交，謂南方與東方交。傳言夏與春交，見其時方皆掌之。』此其望文生義，殆不下於鄭君。其實以東南西北分配春夏秋冬，其說當自五行說來，（春與東同屬木，夏與南同屬火，秋與西同屬金，北與冬同屬水，六七月中央土，此即五行家言也。）必秦漢人始有此說，仍以後世之言釋上古，未必有勝於以交趾釋南交。故疑此宅南交之文或當作宅南曰交趾，以對宅朔方曰幽都，韓非子水經註之文可證也。然則此亦足證其爲伏生書傳文。蓋伏生之生，交趾固已隸秦爲象郡，伏生以後世大一統之局推想唐虞盛世，自易有此附會。伏生以前，故當不知有交趾其地也。說者以爲古者言南方輒曰雕題交趾，未必即今越南。不知雕題交趾之文出於王制，固漢人之言也。再就此章文字論，史記用此數語獨

直用原文，而未大加迻譯。惟用字偶有異同而已；如「平秩」之為「便程」，「孳尾」之為「字微」是也。是或史公引伏生語，以為同時語，故不加迻譯也。漢書律歷志敍堯復育重黎之後，引書曰：『迺命羲和，欽若昊天，歷象日月星辰，敬授民時。歲三百有六旬有六日，以閏月定四時成歲，允釐百官，衆功皆美。』此猶存經之原文，而未竄入分命羲仲羲叔和仲和叔之文，尤足證吾說之不謬。

『納於大麓，烈風雷雨弗迷。』

按『愼徽五典，五典克從；納於百揆，百揆時敍；賓於四門，四門穆穆；納於大麓，烈風雷雨弗迷。』此數語蓋綜述舜之賢能，以為下文受禪張本。此等文法顯係後人追記之辭，決非虞史所能載筆，不具論。此所宜研討者，追記者何時何人耳。考自「愼徽五典」至「四門穆穆」等語，疑出於左傳。下文別有論證。「納於大麓」兩語，則疑出伏生大傳文。太平御覽卷百四十六皇親部十二引尙書大傳曰：『故堯推尊舜而尙之，屬諸侯焉，致天下於大麓之野。』路史發揮五引虞夏傳曰：『堯推尊舜，屬諸侯，致天下於大麓之野。』文選石闕銘註及曲水詩序註引書傳曰：『堯得舜，推而尊之，贈以昭華之玉。』太平御覽卷八百四珍寶部三引書傳云：『堯致舜天下，贈以昭華之玉。』水經注濁漳水註引尙書曰：『堯將禪舜，納之大麓之野，烈風雷雨不迷，致之以昭華之玉。』綜合上引各文，當皆同出一源，惟所引視所需而各有節取，故互有詳略；中惟水經註所引作尙書曰：盧見曾雅雨之尙書大傳輯本定為大傳文，陳壽祺尙書大傳辨譌，以為是尙書逸篇文而誤入唐傳。竊以為此實與太平御覽及文選註所引同源，

陳氏之說似無據，或水經註稱引時奪一傳字，或所引刊本奪傳字，均未可知。書傳鄭註云：『山足曰麓，麓者錄也。古者天子命大事，命諸侯，則爲壇國之外。堯聚諸侯，命舜陟位居攝，致天下之事使大錄之。』其說雖不免附會而亦略得其情，此由今行經文下文述舜巡守時「肆覲諸侯，協時月正日，同律度量衡，修五禮」之文，及禮王制述巡守「覲諸侯，同律禮樂制度衣服，行黜陟之文」，皆可見之。雖不必定爲唐虞之制，然按之契丹蒙古之崛起，其會合各部落共推共主也，一會於鹽池，一會於斡難河上，亦可見部落林立之世，各部落有大事而會合，必在山河曠野之上，勢也。此固不必以大錄爲之曲解，而亦無需乎烈風雷雨以徵其神異也。大傳所謂「堯推尊舜，屬諸侯焉，致天下於大麓之野。」竊以爲其文義轉較鄭註爲明白。蓋謂堯合諸侯於大麓之野，舉天下而致之舜也。是實記古代部族共主堯舜之遞嬗，亦即記所謂堯舜禪讓之儀也。史記採其文，而易之曰：『堯使舜入山林川澤，暴風雷雨，舜行不迷。』訂書者復因之採以入經，而文之曰「納於大麓。」其「愼徽五典」、「納於百揆」、「賓於四門」、皆可謂爲堯明試舜以功之事，豈謂使舜入山林川澤或納於大麓，亦爲明試以功乎？此是何等明試之道？所試者又是何等之功？堯舜雖爲古代部族之共主，故當不至兒戲至此；於是除以之徵其神異外，別無可解釋。古文家於家法固反神異說者，求其說而不得，乃本漢人聲訓（漢人好以聲訓，劉熙釋名可以代表漢世聲訓之習）之習，訓麓爲錄，以爲納舜使大錄萬幾之政。漢書王莽傳「予前在大麓」之文，即用此訓者；鄭玄書傳註，亦即沿用此訓；而不知又與上文納於百揆爲重文。夫百揆者，謂總揆百事也。總揆百

事，卽大錄萬幾之政也。疊床架屋，雖可通而仍不可通。凡此皆由訂書者誤從史遷，採改理有可通之傳文以竄經，轉使成頗爲費解之經文，故遂使訓釋者紛紛而終莫得其解也。夫然則此二語之入經，殆猶在史記後，而爲夏侯之徒之爲之歟。

『肇十有二州，封十有二山。』

按從來言古代疆域，最無以自圓其說者，莫若堯典肇十有二州之文。僞孔傳釋此以爲：禹治水之後，舜分冀州爲幽并，分青州爲營州，始置十二州。正義以爲：以境界太遠，始別置之。若然則是在禹之前，固已有九州之分矣，又何以解於書小序禹別九州之文。然則首定九州之分者誰乎？舜乎？禹乎？抑禹定之而舜更分之乎？後人求其說而不得，於是九州之作，有推始於帝嚳者，見通典卷一百七十一州郡序目上；有推始於黃帝者，見書小序禹別九州經典釋文引周公職錄：此皆出漢以後人之附會，不具論。亦有以之爲自然之區分者，見鹽鐵論論鄒第五十三大夫述鄒衍之言，其說以爲：中國者天下八十分之一，名曰赤縣神州，而分爲九。川谷阻絕，陵陸不通，乃爲一州。然當時文學卽嘗辨之曰：『堯使禹爲司空，平水土，隨山刊木，定高下而序九州。鄒衍非聖人，作怪誤，惑六國之君以納其說。此春秋所謂匹夫熒惑諸侯者也。』觀此可知漢之經生，固猶篤守禹始序九州之說，何來舜之十二州乎？其實九州之分，出於戰國之末，亦並不能推始於禹，當別有論證，茲不贅。舜之肇十二州，雖漢之經書恐亦未必有其說，不然則鹽鐵論中文學之言，當謂堯使舜序十二州，不當謂使禹序九州矣。然則匪特舜無肇十二

州之事，卽尙書恐亦無肇十有二州之文。按儀禮經傳通解續二十六上「因事之祭」下引書傳，金履祥通鑑前編帝舜元載巡狩四岳八伯下引虞夏傳，皆有云：『維元祀，巡守四岳八伯，壇四奧，沈四海，封十有二山，兆十有二州。』是「肇十有二州，封十有二山」之文，固亦猶是伏生大傳文，而爲漢世訂尙書者採以入經者也。惟伏生之世，固猶初有九州之說，見呂氏春秋有始覽一有始篇，別有論證。故此所謂十有二州之州，是否爲疆域之名如九州者，猶不能無疑。觀其與四奧四海十二山並列，恐未必指區域言或指地形言也。若果爲區域名，或當於有始覽之豫、冀、兗、青、徐、揚、荆、雍、幽之九州外，益以遼東西之營，巴蜀之梁，嶠外之交乎？蓋此三地除巴蜀之一部外，在呂不韋時猶未爲秦人之所甚悉，至伏生時，則固已夷爲秦之郡縣矣。茲未得確證，姑備一說以存疑。且當別於論九州時更詳述之。故卽使此十二州果爲如所謂九州者之區域，亦當爲秦之十二州，而非舜之十二州。是此二語之非經文，而爲竄傳入經之文，亦似可斷言。

『僉曰：「伯禹作司空。」帝曰：「俞，咨禹，汝平水土，惟時懋哉！」……帝曰：「棄，黎民阻飢，汝后稷，播時百穀。」帝曰：「契，百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教在寬。」帝曰：「皐陶，蠻夷猾夏，寇賊姦宄，汝作士。」』

按之較足徵信之三百篇，稷爲周之始祖，契爲商之始祖，實爲二族最早之首長，初未言與舜禹有君臣之分。按之國語亦然。國語鄭語史伯對鄭桓公之言曰：『夫成天地之大功者，其子孫未嘗不章，虞、

夏、商、周是也。虞幕，能聽協風以成樂物生者也；夏禹，能單平水土以品處庶類者也；商契，能和合五教以保於百姓者也；周棄，能播殖百穀蔬以衣食民人者也；其後皆爲王公侯伯。』是商之契、周之棄，實與虞之幕、夏之禹，同爲上古此四大氏族最初之首長，而舜不與焉。舜蓋幕之後，所謂其後未嘗不章者也。然則契棄是否與舜禹同時，亦未可必；即使其與舜禹同時，亦未必有君臣之分，蓋因各自爲大氏族之首長也。即使有君臣之分，當亦無過是共推舜代堯爲共主之强族首長，必不至躬立有虞氏之廷而爲之后稷爲之司徒也。此其說今之人亦多有明辨之者矣，玆不絮贅。雖然，何以解於尚書堯典此文乎？而不知此一章亦爲大傳之文，漢人採以入經者也。太平御覽二百七職官部引書傳云：『百姓不親，五品不訓，則責之司徒。』二百八職官部引書傳云：『溝瀆壅遏，水爲民害，田廣不墾，則責之司空。』二百九云：『蠻夷猾夏，寇賊奸宄，則責之司馬。』此蓋伏生書傳釋司徒司馬司空三官而敍三官職責之文。漢世訂尚書者，乃取其司徒所職以爲舜命契之辭，取其司馬所職以爲舜命皋陶作士之辭，取其司空所職分之而作舜命禹稷之辭。其實司徒也、司空也、司馬也、士也，皆周之官制之可徵者也。唐虞夏之官制是否如是，苦無文獻足徵。至於稷，則固周人以其實始播殖百穀，衣食人民，尊之爲穀神，與土神之社同爲國家所崇祀，初非官名也。訂尚書者，徒以棄之爲稷，沿稱已久，故雖明明司空之責，而不能不以周制后稷之官歸之。皋陶爲士，亦見孟子，故雖司馬之責，而亦不能不以之命皋陶作士。契之爲司徒，雖亦見孟子滕文公上，然其文曰：「聖人有憂焉，使契爲司徒，」使之者不明指爲堯爲舜，

所謂聖人者，究屬誰何，不可得而知。其下文曰：『堯以不得舜爲己憂，舜以不得禹臯陶爲己憂。』盡心下曰：『由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹臯陶則見而知之，若湯則聞而知之。』則是與舜同時者惟禹臯陶，未見有契與稷也。然則契之爲司徒，恐亦後人竄亂孟子者以僞周官之說附會而然。以契之功在明人倫，而明人倫之事，在僞周官中固爲司徒之事也。至於禹，則尚書堯典而外，未嘗見有官名，則遂以大傳之司空屬之。凡此皆已見有比附之痕跡。況卽以比附論，亦未見有當。周制士之職，掌獄訟，「蠻夷猾夏，寇賊奸宄」當輯之以兵，確爲司馬之責，而非士之所有事也。此乃歸責於作士之臯陶，此又其比附之支離割裂者也。何爲而如是其支離割裂，則因其以大傳之成文，遷就孟子臯陶爲士之傳說之爲之也，而不知孟子中之臯陶爲士，固孟子之假設也。卽此遷就之跡，已足見其爲經之襲傳，而非經之原文固如是，此亦似足證今文堯典之文，不特非虞史所錄，亦決非孔子或其他周人之追記。蓋其以周制比附處，猶不如大傳之有可徵也。夫旣襲大傳而成文，其出於漢人之手，似尤可斷言。

## 二　論今行堯典經文有出於左傳孟子等書者

今行堯典之爲漢人所輯訂，且輯訂者似爲夏侯之徒，上文旣已屢申其說矣。本是以觀，則其所採摭者，似猶不止於伏生大傳，亦有出於左傳孟子等書者。玆申其說如左：

『愼徽五典，五典克從；納於百揆，百揆時敍；賓於四門，四門穆穆。』

『按此數語，似有採自左傳之跡。左傳文公十八年：季孫行父曰：『舜臣堯，舉八愷，使主后土，以揆百事，莫不時序，地平天成；舉八元，使布五敎於四方，父義、母慈、兄友、弟恭、子孝，內平外成。……舜臣堯，賓於四門，流四凶族，渾敦、窮奇、檮杌、饕餮，投諸四裔，以禦魑魅，是以堯崩而天下如一，同心戴舜以爲天子，以其舉十六相去四凶也。故虞書數舜之功曰，「愼徽五典，五典克從」，無違敎也；曰「納於百揆，百揆時序」，無廢事也；曰「賓於四門，四門穆穆」，無凶人也。』以此數語與所引左傳之文合勘之，所謂「愼徽五典，五典克從」，卽左傳所謂「布五敎於四方，父義、母慈、兄友、弟恭、子孝，內平外成也」；所謂「納於百揆，百揆時敍」者，卽左傳之「以揆百事，地平天成」也。兩兩相較，若合符節。於此所當辨者，兩文發生之孰先孰後是也。夫左傳所謂內平外成之功，固八元之功也；地平天成之功，固八愷之功也；而堯典文中則皆舉而歸之於舜。無他，以此十六族爲舜所舉也。以文論，左傳之文道其實，堯典則綜其效也。以常情論，必先有其實，而後其效可綜也。此其孰先孰後，必有能辨之者一也。左傳述八愷之功曰，『以揆百事，莫不時序』，猶爲尋常敍述語，堯典則綜合以揆百事之一敍述語，抽象而鑄爲一名，曰「百揆」，易「莫不時序」語而爲「百揆時敍」，亦無原語之質朴，而有烹鍊之跡。此其孰先孰後必有能辨之者，二也。『賓於四門，四門穆穆』據僞孔傳以爲：『舜流四凶族，四方諸侯來朝者，舜賓迎之，皆有美德，無凶人。』以字面論，似不如史記遠方賓客皆敬之訓。誠以四門穆穆，何以必與除四凶有關，固有百思而不得其解者也。其實僞孔傳之訓仍根據於史記。

史記舜本紀曰：『舜賓於四門，乃流四凶族，遷於四裔，以御魑魅，於是四門辟，言毋凶人也。』是必有史記之記述在前，而後「四門穆穆」乃可有無凶人之訓。夫史記在堯本紀，只綜其效曰：「四門穆穆」，而在舜本紀，則詳言其收「四門穆穆」之效之由來，在無凶人。此自有其體例可言。在堯典只撮其效曰，「四門穆穆」，遂使僞孔傳不得不根據史記以爲解；不然，僅言諸侯賓客皆敬，固不足以顯舜之作爲也。於此尤可見「四門穆穆」語必有所自來，此則並非直襲左傳，實襲左傳之事，而因史記之文，此其孰先孰後必有能辨之者三也。雖左傳亦嘗稱引虞書數舜之功曰，「愼徽五典，五典克從，無違數也；納於百揆，百揆時序，無廢事也；賓於四門，四門穆穆，無凶人也』。竊意此數語實似後人所竄入，非左傳所固有。蓋堯典自魏王肅以前，只有唐書虞夏書之名，而初無虞書之名。說已見一論二下二十八篇非伏生所傳本，及三論中一論虞書之題名，正義雖謂別文所引皆云虞書曰，夏書曰；然其所引別文之例證，即皆出於左傳：其一莊八年左傳引夏書曰：『皋陶邁種德；』其二僖二十四年左傳引夏書曰：『地平天成；』其三僖二十七年引夏書曰『賦納以言；』其四襄二十六年引夏書曰：『與其殺不辜，寧失不經。』凡所引皆夏書而無一爲虞書。使左傳果有此虞書數舜之功之文，豈有不引爲別文稱虞書之例證以自堅其說，且此所引四例，三在今大禹謨，一在今皋陶謨，即以古文家法論，皆當作虞書，而左傳乃概作夏書，可見爲左傳者根本未知有虞書之名也。孔穎達亦知不能自圓其說，乃從而爲之辭曰：『當云虞書而云夏書者，以事關禹，故引爲夏書。』倘使左傳而原有此引虞書之文，則正義豈有不引，而必

為此曲說。是左傳虞書數舜之功數語，竊意以為在穎達時且未有，有則穎達必引及之矣。且其引虞書「賓於四門四門穆穆」，而釋之曰，無凶人也，實因襲史記與偽孔傳之文，是左傳之有此數語，或竟為穎達之所竄入亦未可知。至堯典之所因襲者，實為左傳以揆百事莫不時序等文，或竟是因襲史記，而決非此虞書數舜之功之文。左傳數舜之功之文，實轉襲今行堯典也。

『流共工於幽州，放驩兜於崇山，竄三苗於三危，殛鯀於羽山？四罪而天下咸服。二十有八載，帝乃殂落，百姓如喪考妣三載，四海遏密八音。』

按此數語係直錄孟子之文。孟子萬章上萬章曰：『舜流共工於幽州，放驩兜於崇山，殺三苗於三危，殛鯀於羽山：四罪而天下咸服，誅不仁也。象至不仁，封之有庳，有庳之人奚罪焉？仁人固如是乎？在他人則誅之，在弟則封之。』曰：『仁人之於弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，親愛之而已矣。』下一章載咸丘蒙問曰：『語云，「盛德之士，君不得而臣，父不得而子」。舜南面而立，堯帥諸侯北面而朝之，瞽瞍亦北面而朝之。舜見瞽瞍，其容有蹙。孔子曰：「於斯時也，天下殆哉，岌岌乎！」不識此語誠然乎哉？』孟子曰：『否，此非君子之言，齊東野人之語也。堯老而舜攝也。堯典曰：「二十有八載，放勛乃徂落，百姓如喪考妣三年，四海遏密八音。」』持孟子之文以與堯典此文合勘，幾盡符合，惟流共工句上孟子多一「舜」字；竄三苗句，孟子「竄」作「殺」，帝乃殂落句，孟子「帝」作「放勛」，「殂」作「徂」；「三載」孟子作「三年」；在尚書為連文，在孟子非連文：所不同者，如是而

已。茲所當辨者，亦爲此兩文之孰先孰後也。按「流共工於幽州」至「四罪而天下咸服」之數語，在孟子中爲萬章據當時傳說而發之問難，故其上冠以「舜」字；且亦未明言出於堯典。「四罪而天下咸服」下，繼之曰「誅不仁也」，意若曰，唯其誅不仁，故天下咸服。此兩語不可分，當是萬章語，而未必爲傳說中所固有。傳說中所固有者，惟流共工，放驩兜，殺三苗，殛鯀之四事。此四事之傳說固不獨見於孟子，而尤以殛鯀之傳說爲尤多。左傳除四凶之文，已見上文，然固爲渾敦、窮奇、檮杌、饕餮，是否卽可如傳疏者之言，以驩兜共工鯀三苗當之，亦尙待考，姑不論。此外僖三十三年，晉臼季對襄公曰：『舜之罪也殛鯀，其舉也興禹。』昭七年，鄭子產對晉韓宣子曰：『昔堯殛鯀於羽山，其神化爲黃熊，以入於羽淵，實爲夏郊，三代祀之。』此兩事亦見於國語晉語，其一以殛鯀者爲舜，其一以殛鯀者爲堯；其一以爲有罪而刑之，其一未嘗以爲有罪，且因之而爲夏郊，使三代奉祀之。故其一與孟子同，一頗與孟子異。此外國語周語曰：『昔共工棄此道也，虞於湛樂，淫失其身，欲壅防百川，墮高堙庳以害天下。皇天弗福，庶民弗助，禍亂並興，共工用滅。其在有虞，有崇伯鯀播其淫心，稱遂共工之過，堯用殛之於羽山。』此雖亦以鯀爲有罪而見殛，然殛之也亦爲堯而非舜，且以爲共工滅後，鯀稱遂共工之過，然則共工與舜、鯀皆不同時，而其見滅，亦由皇天弗福，庶民弗助，初非爲舜所流，與孟子之傳說亦迥異。離騷亦有涉於鯀之傳說曰：『女嬃之嬋媛兮，申申其詈予。曰鯀婞直以亡身兮，終然殀乎羽之野。汝何博謇而好修兮，紛獨有此姱節。薋菉葹以盈室兮，判獨離而不服。』察女嬃之言，似以鯀之亡

身由於婞直，幷以擬於屈原之姱節，而戒其獨離不服；亦卽以之戒屈原不可一味忠直。然則鮌之死不以罪，尤與孟子不同。又韓非子外儲說右上曰：『堯欲傳天下於舜，鮌諫曰：「不祥哉！孰以天下而傳之於匹夫乎？」堯不聽，舉兵而誅殺鮌於羽山之郊。共工又諫曰：「孰以天下而傳之於匹夫乎？」堯不聽，又舉兵而誅共工於幽州之都。於是天下莫敢言無傳天下於舜。』又說疑篇曰：『昔者有扈氏有失度，讙兜氏有孤男，三苗有成駒，桀有侯侈，紂有崇侯虎，晉有優施。此六人者，亡國之臣也，言是如非，言非如是。』察韓非之所論，頗與離騷可比附，以為鮌與共工之見誅，皆以諫堯無傳天下於舜，故堯誅之。二人者死非其罪，誅之者亦為堯而非舜，且誅之必以兵，是與堯舜亦為並時之羣后而非其臣。至讙兜之與三苗，則皆以有佞臣而亡國，是其人亦為后，而非堯舜之臣，與孟子之傳說亦逕庭。呂氏春秋恃君覽行論篇曰：『堯以天下讓舜，鮌為諸侯，怒於堯曰：「得天之道者為帝，得地之道者為三公。今我得地之道，而不以我為三公，」以堯為失論，欲得三公，怒甚猛獸，欲以為亂；比獸之角，能以為城；舉其尾，能以為旌；召之不來，仿佯於野以患帝舜。於是殛之於羽山，副之以吳刀。』此其傳說亦與離騷韓非子為近，而與孟子絕相遠。綜上所引之傳說，倂孟子而八，而與孟子之說可比附者惟左傳國語中臼季之數語。其他皆大有出入，甚至適相反。由是可知所謂四罪而天下咸服之語，決非傳說中所固有，而為萬章之語。故由此「四罪而天下咸服」一語觀之，似是堯典襲孟子，而不似孟子襲堯典。蓋戰國時而果已有如今堯典之書，傳說當不若是其紛歧。況其他各說猶可謂為各地方傳說不同，不免如孟子所謂

齊東野人之語，而如國語周語所載，固周靈王之子太子晉之言也，使當時果有堯典其書，必藏之天子之府，太子晉寧有不見之理。是太子晉之語故不得以齊東野語目之也，何以其所言轉最與所謂堯典者遠，幷以共工爲與舜不同時之人？卽記其他各說者之中，如韓非，雖其政治上之持論與儒家不同，而其學固出於儒門大師荀卿者也，而其說亦與堯典尤遠。抑又何也？然則萬章所持以問難者，卽流共工放驩兜殺三苗殛鯀之四事，疑亦未必非齊東野語之流，特孟子未之顯斥耳。其實在孟子文中，自「二十有八載」至「四海遏密八音」，旣明明稱引堯典矣，則流共工事數語之不明稱堯典，固已明示其爲非堯典之文。故以孟子堯典之文法比較言，以先秦各家之傳說言，以孟子本文之記述言，皆可證明自「流共工於幽州」至「四罪而天下咸服」之數語，決非所謂堯典其書中所固有。今行堯典中此數語旣與孟子之文同符，似可決其爲襲自孟子而無庸疑。至於「二十有八載」至「四海遏密八音」之數語，孟子中旣明明引作「堯典曰」，自可認爲堯典之文，然孟子文中，以「四罪而天下咸服」明舜之誅不仁爲萬章語，而引堯典文，則爲孟子答咸丘蒙語，所以釋上文堯老而舜攝者也，實各自爲章而渺不相涉。今文堯典乃連結而爲一，以「四罪而天下咸服」總結舜攝位之功，而以「放勛殂落」爲舜受終文祖之張本，其跡明似撮集孟子之文而成。四罪而天下咸服之文，旣非堯典之文，則此雖確爲堯典，而亦只是孟子所引之堯典，非今文之堯典也。按典字於文從冊從丌，冊者篆文作𠕋，象札一長一短，中有二編（連札之革謂之編）之形；丌則所以承冊者也。然則典卽冊，亦卽簡札，而孟子之所謂堯典，或卽謂紀堯事之簡札云爾，未必爲書

名，是猶尙書之本爲上古之書，而非書名也。疑漢人所訂定堯典一名，亦本之孟子。許叔重以典爲五帝之書，固漢人之言也。又說文殂字下云：『殂，往死也，從歺且聲；虞書曰，「勛乃殂。」』段玉裁曰：『虞書當作唐書，「勛乃殂」，二徐本皆如是，宋本說文及洪邁所引皆可證。……堯典曰：「二十有八載，放勳乃徂落，」見孟子。春秋繁露、皇甫謐帝王世紀，所引皆如是，作「勛乃殂」。據力部，勳者小篆，勛者古文勳，則許所稱，眞壁中文也。而無「放」「落」二字，蓋孟子所稱者，今文尙書也；許所稱者，古文尙書也。……「放勛」何以但言「勛」也？或言放勛，或言勛，一也，蓋當世臣民所稱不一也。「殂落」何以但言「殂」也？云殂則已足矣，不必言殂落也。釋詁：「崩、薨、無祿、卒、殂、落、殪，死也。」白虎通曰：「書言殂落死者，各自見義。」此其所據皆今文尙書，且爾雅無妨「殂」「落」二字各爲一句也。師古註王莽傳引虞書「放勳乃殂」，則唐初尙書尙有無落字者。』段謂虞書當作唐書，是也，說已見上論虞書之題名文中，殆後人所改竄，不具論。謂許所稱爲眞壁中文，段氏本信古文經者，自是其家法，亦非本文所欲辨。謂或言勛，或言「放勛」爲當世臣民所稱之不一也；「殂落」何以但言「殂」，云「殂」則已足矣，不必言殂落也。此則似乎牽強附會。竊意許君所本，或當是漢世所保存之古簡，而非所謂古文尙書，許君所見，「放」「落」二字殆於時已摩滅，亦未可知。所謂今文尙書而果爲先秦之遺，似亦當如許君所見作「勛乃殂」，其作「放勳乃殂落」，則明似襲孟子，固非孟子之所稱引今文尙書也。繁露、帝王世紀之所本，似亦卽孟子之文而非今文書也。此亦似足爲今文堯典襲孟子

之佐證。至今行堯典，此語作帝乃殂落，則更在後矣。徵之繁露，漢世今文書，作放勳，不作帝；徵之帝王世紀，晉世之古文書亦然；更徵之顏師古漢書註，卽唐初之僞孔古文書，猶未嘗改放勳而爲帝也。考唐太宗貞觀十四年，始命孔穎達會諸儒撰五經正義，十六年告成；師古之成漢書註，則在十一年。（見舊唐書顏師古孔穎達本傳）然則改放勛爲帝，固當自穎達正義始。師古雖亦當時會撰正義者之一，而在註漢書時，固未見此帝乃殂落之文也。此尤足徵今行尙書實爲穎達訂定本，而非漢世乃至晉世尙書之舊矣。

## 三　論巡狩

按巡狩大典見於今行尙書者二：其一爲舜典，其一爲周官。周官爲僞古文，不具論；舜典於今文爲堯典，其文曰：『肆類於上帝，禋於六宗，望於山川，徧於羣神。輯五瑞，旣月乃日，覲四岳羣牧，班瑞於羣后。歲二月東巡守，至於岱宗，柴，望秩于山川；肆覲東后，協時月正日，同律度量衡，修五禮、五玉、三帛、二生、一死贄、如五器。卒乃復。五月南巡守，至於南岳，如岱禮。八月西巡守，至於西岳，如初。十有一月朔巡守，至於北岳，如西禮。歸格於藝祖，用特。五載一巡守，羣后四朝，敷奏以言，明試以功，車服以庸，肇十有二州，封十有二山，濬川。』此綜述朝覲巡狩之大典。由此文觀之，當時舜之統一大業，全由此朝覲巡狩大典以底於成功，而其作用實尤在巡狩。其治天下之方略，何其酷似秦始皇

也。考所謂巡守之典，除尙書外，亦見於易象及孟子。易觀卦象曰：『風行地上觀，先王以省方觀民設敎。』復卦象曰：『雷在地中復。先王以至日閉關，商旅不行，后不省方。』此言「省方」，是否卽「巡狩」不可知，然自尙書之所謂巡狩觀之，「巡狩」固卽「省方」也。易象相傳爲孔子所作，卽十翼之一。十翼未必出於孔子，自宋歐陽修以來已疑之；今文尙書論一論孔子未嘗刪書下，亦嘗論及孔子未嘗贊易；故易象恐亦漢人所託，茲不復贅。孟子梁惠王下記孟子答齊宣王問嘗引晏子論巡狩之言；其文曰：『昔者齊景公問於晏子曰：「吾欲觀於轉附朝儛，遵海而南，放於琅邪。吾何脩而可以比於先王觀也？」晏子對曰：「善哉！問也。天子適諸侯曰巡狩；巡狩者，巡所守也；諸侯朝於天子曰述職；述職者，述所職也；無非事者——春省耕而補不足，秋省斂而助不給。夏諺曰：『吾王不遊，吾何以休？吾王不豫，吾何以助？一遊，一豫，爲諸侯度。』」』其所謂春省，秋省，卽易象之所謂省方，尤足徵「巡狩」與「省方」，異名而同實者也。然孟子此文亦頗有可疑處，如「巡狩者，巡所守也」之釋文，頗有漢人聲訓之習，當是後人釋孟子巡狩述職兩名之文而竄入者。此文非辨孟子，亦姑不贅。後於此者，當推史記秦始皇本紀之述始皇親巡遠方：二十七年巡隴西、北地；二十八年東行郡縣，上鄒、嶧山，封泰山，禪梁父，窮成山，登之罘，而作琅邪臺；二十九年東游至陽武，博浪沙中爲盜所驚，仍登之罘；三十二年之碣石；三十七年出游至雲夢，浮江下，至錢唐，渡浙江，上會稽；還過江，並海上，北至琅邪。此其紀載實最詳而有徵。文雖不言巡狩，而與尙書之紀舜巡狩四岳，可謂經史中僅有之兩事。（竹書雖亦紀堯禹湯武成康巡狩事，顧

無此詳盡，且今之竹書已非汲冢之本眞，尤不足信。）此外始皇博士伏生所著之尙書大傳，傳舜巡狩事亦頗詳。金履祥通鑑前編引虞夏傳曰：『維元祀，巡狩四岳八伯，壇四奧，沈四海，封十有二山，肇十有二州，樂正定樂名。元祀代泰山，貢兩伯之樂焉：陽伯之樂舞侏離，其歌聲比余謠，名曰晳陽；儀伯之樂舞鼚哉，其歌聲比大謠，名曰南陽。中祀大交霍山，貢兩伯之樂焉：夏伯之樂舞謾彧，其歌聲比中謠，名曰初慮；羲伯之樂舞將陽，其歌聲比大謠，名曰朱于。秋祀柳穀華山，貢兩伯之樂焉：秋伯之樂舞蔡俶，其歌聲比小謠，名曰苓落；和伯之樂舞立鶴，其歌聲比中謠，名曰歸來。幽都弘山祀，貢兩伯之樂焉：冬伯之樂舞齊落，歌曰縵縵；幷論八音四會。歸假於禰祖，用特。』又春秋公羊傳隱公八年解詁曰：『五年親自巡守，巡猶循也，守猶守也，循行守視之辭，亦不可國至人見爲煩擾，故至四嶽，足以知四方之政而已。』徐彥疏以爲是堯典文。陳壽祺曰：『堯典無此文，蓋皆出伏生堯典傳，疏脫傳字耳。』按陳說是也；守猶守也語不辭，上守似應作狩，蓋云狩猶守也。上引兩書傳文，前編所引，述舜巡狩事者；解詁所引，釋巡狩之義者也。後於此者，則有小戴禮王制，其文曰：『天子五年一巡守。歲二月，東巡守，至於岱宗，柴而望祀山川；覲諸侯，問百年者就見之；命大師陳詩以觀民風；命市納賈以觀民之所好惡志淫好辟；命典禮考時月定日，同律、禮樂、制度、衣服正之；山川神祇有不舉者爲不敬，不敬者君削以地；宗廟有不順者不孝，不孝者君絀以爵；變禮易樂者爲不從，不從者君流；革制度衣服者爲畔，畔者君討；有功德於民者加地進律。五月南巡守，至於南嶽，如東巡守之禮。八月西巡守，至於西嶽，如南巡守之禮。

十有一月北巡守，至於北嶽，如西巡守之禮。歸，假於祖禰，用特。天子將出，類乎上帝，宜乎社，造乎禰。』述巡狩之典者，至此乃大備，然亦有出於伏生大傳者。白虎通巡守篇引大傳曰：『見諸侯；問百章；命大師陳詩以觀民風俗；命市納賈以觀民好惡；山川神祇有不舉者不敬，不敬者削以地；宗廟有不順者爲不孝，不孝者黜以爵；變禮易樂者爲不從，不從者君流；改衣服制度者爲畔，畔者君討；有功者賞之。尙書曰：「明試以功，車服以庸。」』由今觀之，王制記巡狩之文，似兩採尙書堯典及伏生大傳文而成，其來蹤去跡故自分明。所可疑者，巡狩與省方是否爲一事；虞舜之世，是否有此巡狩四岳之舉而已。玆分別申其說如下。按之春秋隱公五年公矢魚于棠，左氏傳曰：『公將如棠觀魚者。臧僖伯諫曰：「凡物不足以講大事，其材不足以備器用，則君不舉焉。……故春蒐、夏苗、秋獮、冬狩，皆於農隙以講事也。三年而治兵，入而振旅，歸而飲至，以數軍實，昭文章，明貴賤，辨等列，順少長，習威儀也。鳥獸之肉不登於俎，皮革齒牙骨角毛羽不登於器，則公不射，古之制也……。」公曰：「吾將略地焉。」』國語周語曰：『宣王既喪南國之師，乃料民於太原，仲山父諫曰：「民不可料也。夫古者不料民而知其少多，司民協孤終，司商協民姓……場協入，廩協出。是則少多、死生、出入、往來者，皆可知也，於是乎又審之以事。王治農於籍，蒐於農隙，耨穫亦於籍，獮於既烝，狩於畢時，是皆習民數者也。又何料焉？」』竊意臧僖伯仲山父之言，似是巡狩之本意，蓋爲上古狩獵之遺風，後王則藉此以講武事，料軍實，訓練其軍民。狩而曰巡，蓋卽所謂春蒐夏苗秋獮冬狩，周一歲而舉行，而以畢時之狩概其稱，與所謂省方觀民之

巡遊實爲兩事。此其所謂巡狩，則不特舜行之，秦政行之而已，三代之君固莫不行之；殷湯網開三面，周成歧陽之蒐，皆是也。是固亦不限於天子，惟諸侯亦然。魯隱之矢魚于棠，楚靈之田於江南，亦其例也。其尤足以徵藉狩獵講武事者，厥爲左傳僖二十七年所載晉文被廬之蒐。其文曰：『於是乎蒐於被廬，作三軍，謀元帥，……晉侯始入而教其民。二年，欲用之。子犯曰：「民未知義，未安其居。」於是乎出定襄王，入務利民，民懷生矣。將用之，子犯曰：「民未知信，未宣其用。」於是乎伐原以示之信。民易資者，不求豐焉，明徵其辭。公曰：「可矣乎？」子犯曰：「民未知禮，未生其共。」於是乎大蒐以示之禮，作執秩以正其官，民聽不惑，而後用之。』此所謂大蒐以示之禮，與臧僖伯所謂明貴賤，辨等列，順少長，習威儀，如合符節，是卽所謂巡狩之作用也。大傳所謂「巡者循也，守者守也」，孟子所謂「巡狩者巡所守也」，疑皆秦漢人附會巡遊巡幸爲巡狩，非古巡狩之本意也。至其所以有此附會，或卽由伏生以秦政之頻年遊幸爲不免於擾民，乃從而爲之辭；或亦如仲山父臧僖伯之思有以引其君於道之微衷，均未可知。蓋當其時，六國初平，秦政勢不得不巡遊天下以資鎮攝，且藉以覘當時統一大業之政令是否能遂行，此固爲政者之所不容已者也。尤以秦素僻處西陲，於向爲東方大國之齊地尤所不敢掉以輕心，（當六國之未亡也，秦之所畏忌本無過於齊，故嘗欲以東帝奉齊王而自爲西帝，其明證也。）故頻年游幸。除二十七年之巡隴西北地外，二十八年之東游無論矣，二十九年之登之罘，三十二年之之碣石，乃至三十七年之南遊雲夢，而亦必沿江而下，遵海而北，以至於琅邪，幾無一舉而敢忘東方，於是封泰山，禪梁父，遂成當

時之大典，而為後世皇帝誇示盛業之成規。在伏生之意，以為自春秋戰國以來，堯舜已成帝王之典範，而堯舜之治亦已成帝王郅治之極則，若曰秦皇帝之所為，實為古聖帝明王例行之故事，雖不能不擾民，而民之受其利固大矣。蓋亦所以使比於先王觀也。因之比附秦政之頻年遊幸於先王之巡狩，且本舜南巡崩於蒼梧之傳說，造作為舜五年一巡四岳之故事，於是秦政封泰山，禪梁父，舜亦元祀代泰山矣；秦政南遊雲夢，舜亦中祀大交霍山矣；秦政巡隴西北地，舜亦秋祀柳穀華山矣；秦政之碣石，舜亦幽都弘山祀矣。其意匠中蓋以為舜之陟方而崩於蒼梧，正猶秦政之東遊而崩於沙丘也。秦政遂與舜同為勤民而死之令主，而舜之巡狩四岳八伯亦與秦政之頻年遊幸同成經史上遙遙相對兩章僅有之紀載。至其所用以比附之故事，似又是周代省方之故事，命太師陳詩以觀民風，惟一見於左傳吳公子札聘魯時之命樂工陳周樂（見左傳襄二十九年），然固非天子巡狩之事也。其實周以前亦本無所謂觀風者之流傳，陳詩以觀民風之故事，於傳說亦無徵也。即其所謂不敬者削地，不孝者絀爵，不從者流，畔者討，極早亦當在周世或間能舉其實，所謂禮樂征伐自天子出也。前乎周，恐所謂天子者尚未必有此威權也。即以巡四岳之作用言，亦惟周世方有意義。蓋周自作洛邑後，重心已在洛陽，平王以後則遷都焉，而以周之舊地封秦矣。五岳中中岳嵩山可謂已在輦轂之下，故無所用其巡狩，所巡者惟四岳。舜之所居，據孟子以為生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。此三地後人雖有所釋，要皆泥於舜冀州人都於蒲坂之傳說，不能必信。然孟子直稱之為東夷之人，以與文王西夷之人對舉，則其所居當在黃河下流今山東之地方合。然則首巡泰岱何為乎？以其巡狩

而重視泰岱略於嵩岳，可知惟西夷之人之後，周之世則然。東夷之人之舜，其視泰岱，似應猶周人之視嵩岳也。漢文時博士撰王制，乃盡採伏生傳巡狩之文，而加以秦政時之統一大業，如考時月定日，如同律禮樂制度衣服正之，以成其所謂先王之制。漢世訂定尙書堯典經文者，則更取王制之成文，而去其過似周之故事者，如「問百年」，「命太師陳詩觀民風」，以至對諸侯之「不敬」「不孝」「不從」與「畔」而加以黜罰等文，以成舜巡狩之故事。今試對舉其文如下。

| 堯典 | 王制 |
| --- | --- |
| 歲二月東巡守。至於岱宗。柴望秩於山川。肆覲東后。協時月正日。同律度量衡。修五禮五玉三帛二生一死贄。如五器。卒乃復。五月南巡守。至於南岳。如岱禮。八月西巡守。至於西岳。如初。十有一月朔巡守。至於北岳。如西禮。歸格於藝祖。用特。五載一巡守。羣后四朝。 | 天子五年一巡守。歲二月東巡守。至於岱宗。柴而望祀山川。覲諸侯。命典禮考時月定日。同律禮樂制度衣服正之。五月南巡守。至於南嶽。如東巡守之禮。八月西巡守。至於西嶽。如南巡守之禮。十有一月北巡守。至於北嶽。如西巡守之禮。歸假於祖禰。用特。 |

以上對舉之兩文，除脩五禮五玉三帛二生一死贄一語外，幾乎完全雷同。修五禮句，亦出書傳（見廣韻二十一陌帛字注引），可弗論。所異者堯典同律度量衡句，王制作同律禮樂制度衣服正之，一也；堯典

歸格於藝祖句，王制作歸假於祖禰，二也；五載一巡守句，王制在巡四岳文首，堯典則作爲總結巡四岳之文，且臏羣后四朝一語，三也；其餘則惟至於南西北三岳敍述文字不同耳。然則究爲王制襲堯典，抑堯典襲王制耶？竊以爲卽可就此異同處求之。史記秦始皇本紀云：「一法度衡石丈尺」，琅邪臺石刻亦曰：「器械一量」。然則同律度量衡，固秦政統一六國後，所以維持其統一之大業者，以之歸諸氏族林立時之有虞氏，毋乃不類。使虞舜而果已一同律度量衡，則夏殷周三代之君，宜無不踵而行之，一同法度衡石丈尺之業，又何必待秦政統一六國後重行之乎？王制者，採傳說而成之周制也，其中蓋不少出於孟子，今猶可覆按者也。後人以其與古文周官不合，頗有疑爲殷制者。其實周官之爲僞書，久已論定，而王制固眞周官也。史記封禪書引周官之言，如「天子祭天下名山大川」，「五岳視三公」，「四瀆視諸侯」，「諸侯祭其疆內名山大川」，「天子曰明堂辟雍，諸侯曰泮宮」，其文皆在今王制，可證也。王制旣記周禮，故秦政之大業不以闌入，其文只謂同律禮樂制度衣服。誠以伏生書傳固有「變禮易樂爲不從」「改衣服制度爲畔」之文，論語亦載孔子之言，謂天下有道，禮樂征伐自天子出也(見季氏)。其文可謂無一字無來歷。堯典乃以兩千年後秦政統一之大業，一舉而歸之於氏族林立之虞舜，此王制之所不爲也。此堯典襲王制而加以改竄之證一也。王制之歸假於祖禰，固以其下有「天子將出，類乎上帝，宜乎社，造乎禰」之文，是猶所謂出告反面之禮也。白虎通引書傳作歸假於禰祖，史記五帝本紀記舜巡狩事，亦作歸至於祖禰廟，是歸假於祖禰一語，秦漢人引用皆無異文。使果有堯典其篇，堯典中而果有「歸格於藝祖」之文，則伏生傳

經之大傳，史遷論次上古之文所作之五帝本紀，寧有不用其文者。堯典之獨作格於藝祖，或誠如僞孔傳之所附會，以藝音近於禰，義同於文，欲與上文受終於文祖圖呼應歟？若然則其文必襲大傳王制乃至史記之文而加以改竄無疑。若然，則不特襲王制，亦且後於史記，其證二也。其餘「五年一巡狩」語之一在前一在後，尙無關宏恉；而如至於南西北三岳之敍述，則亦頗可見此兩文之孰先孰後。王制云之敍述頗質樸而平板無變化。堯典則曰：『南巡狩至於南岳，如岱禮；西巡守至於西岳，如初；朔巡守至於北岳，如西禮。』無一語不變語法，似嫌王制文之平直而有意加以修辭者。其易北巡守爲朔巡守，以朔代北，除尙書外，卽以漢人文中用之者最多，然王制史記尙不爾也。兩兩相校，一樸一雕，必有辨其孰先孰後者，此堯典襲王制而加以改竄之證三也。余故疑漢世所訂尙書之有所襲於王制也。若然，則堯典一篇之産生當後於王制，似亦足證其出於小夏侯之徒之手矣。或曰：史記封禪書不嘗引堯典此文，而明著尙書曰乎？按封禪一書，崔適史記探源以爲錄漢書郊祀志而去其昭宣以下，此固未必然。蓋郊祀志亦錄王制之文而去周官曰三字，是固因其時僞周官已出世，故刪去之。苟誠如所言，史記封禪書中決不致有周官曰三字，卽此已足證郊祀志之錄封禪書，而非封禪書之錄郊祀志。然正因郊祀志錄舜巡狩之文而明著「虞書曰」，後人卽本之以「尙書曰」三字竄入封禪書，則固或有之事也。況封禪書中尙書曰以下所引之文，非惟與今堯典不同，卽與五帝本紀記舜巡狩事亦不盡同。三者相校，似猶以五帝本紀與今堯典爲近，而封禪書反與之詳略大異。然則今堯典此段文字非尙書本文，轉似本於史記五帝本紀矣。

# 老子辨僞（原刊學藝第十八卷第一號）

## 一　前言

老學在先秦學術界上之地位　自從梁任公先生提出老子人和書的年代問題以後，先後起來做考證工作的人很多：有的以爲其人確在孔子之前，至少也年長於孔子，孔子也確曾向他請教，而老子一書也確是他做的；有的以爲老子是生在孔子後，孟子前的，這書也就在那時寫成的；有的專考證這一位大師，或以爲卽周太史儋，或以爲不是；有的專考這部五千言的所謂道德經，以爲並非老子所作，而是成於戰國末年的老學者流的。辨論很熱烈，考證也很整嚴而精詳。這場論爭本久已過去，可是畢竟還沒得到結論。我近來頗覺得先秦典籍，除易經本文論語和呂氏春秋等有可能已出世的外，都是漢人輯訂的，本想從尙書和老子下手，一一加以考訂，關於尙書已有今文尙書論在上海出版的學林上發表過，現對老子又要來舊事重提。就我個人的意見，當然是同意最後的一說，而且還嫌他估計得太早一點，以爲此書實在成於漢初的。不過以爲在專就此書本身考訂或從老子這位大師本人考訂之前，最好先看看老子這一派學說在先秦學術界中究居何等地位，究發生過何等影響。假如這一派學說在先秦果有相當地位的，果發生過相當影響的，那末此書成立年代決不會在戰國末年，這人的出生也必不會太晚，所以我認爲要考訂老子其人及道德經一書的年代，這老學在先秦學術界中有無地位的一點是一個先決的問題。

這個問題的解決方法，我意只有就現在被認爲先秦留下的典籍而比較可信其不無片言隻語有徵實性的書中去看看。倘若這位大師和他的學說果有相當的地位，而又發生過相當影響的，那末先秦時代那些爭鳴的諸子百家中總不會不給他以相當的記載。現將我們比較可徵信的先秦典籍（經史除外）開在下面：

一、論語　此書最平實而少渲染，大部分可信，只有最後幾篇不無問題。

二、孟子　全書雖不能篇篇可信，但是有足徵之處。

三、莊子　此書只有內篇七篇比較可信，外篇雜篇都有後人附會的嫌疑，說見下。

四、荀子　此書很有幾篇和漢人所輯的大小戴禮記相同，其文每章結束處往往引詩幾句，也很像漢人的手筆，大約只有非十二子篇，正名篇，正論篇，性惡篇，解蔽篇等或較可信。此外禮論樂論以及儒效天論的一部分也還比較足徵。

五、韓非子　說難、孤憤、內外儲說、五蠹、顯學諸篇是可信的，餘都尙待考證。

六、呂氏春秋　此書不名一家，是戰國末年各派學者類集而成，供呂不韋瀏覽的一部最早的類書，漢人從此中輯出不少篇的經和子，倒可說是全部可信爲戰國末年的作品。

如今讓我們就這幾種書的記述，來看看老子在春秋戰國這兩個不太短的時代中的學術思想上，究竟有怎樣的地位。

一、論語　倘使果如後世道家所傳，孔子曾請業於老子，那末論語一書不應該沒有一點痕跡，卽使不

是孔子的老師，而是和孔子同時的一位不失爲君子的人，似乎也該有點影響，如鄭子產，如衛蘧伯玉、史魚，如楚狂接輿，如長沮桀溺，乃至如儀封人如晨門如擊磬荷蕢者之流，都是例子。可是獨於老子，對於後世道家所强扭做孔子老師的老子，却只有若明若昧的一句話，「竊比於我老彭」可以比附。老彭，前人以爲是指老子、彭祖兩人講的，近人卻以爲「彭」與「聃」音可通轉，老彭卽老聃。這樣解釋古書，我不很贊成，前者不免望文生義，後者也似牽强，果眞正照這樣解釋古書，那末宰我眞個要「與田常作亂而夷其族」了（見史記仲尼弟子列傳）。安見得和孔子同時或在前一定沒有老彭這樣一個人呢？此外還有「以德報怨」一語也可比附於今傳老子書中的「報怨以德」語。可是論語中卻也不曾標明這是老子的話，又安見得不是一句當時流行的格言，大家可引用的呢？

二、孟子　孟子一書中所可見的當時思想家，較重要的有楊朱、墨翟、告子、愼子、許行、墨者夷之、於陵仲子（卽陳仲）等，始終不見有老子的一個影子。假如孔老果有些關係，這位服膺孔子的亞聖，當不至於置之不理。

三、莊子　莊子內篇七篇中所可見的當時思想家，較重要的，有列子、接輿、惠子、老聃、孔子（書中多稱仲尼）、顏回、蘧伯玉、子產、孟子反、琴張、子貢、陽子居等（這專提出也見於他書中的幾個人名，許多寓言式的人名從略），這要算是老聃第一次出場了。但是出場最多的。仍舊要推孔老夫子和他弟子顏回兩人的對白，其次是惠子和莊子自己，再其次纔輪到道家將他和莊子同奉爲祖師的老聃。至就孔老

兩位大師的關係講，在這七篇中兩人竟不曾碰過頭，談過話，雖也有過老子批判孔子的話，卻也並不直接，中間還夾着個寓言式的人名叔山無趾（見德充符）。莊子書中講到孔子向老子請敎的話，多在外篇的天道，天運，田子方，知北遊等篇中，而天運一篇凡三見：（一）孔子行年五十有一而南之沛見老聃章；（二）孔子見老子而語仁義章；（三）孔子謂老聃曰章。但這第（三）處竟有孔子自稱「丘治詩書禮樂易春秋六經」的話，原來在孔子生前已有很整齊的六經之名，這和天道篇中「孔子繙十二經以說」的話同樣是莊子外篇的大漏洞。假使陸德明音義而可信的話，在孔子時且已於六經之外尙有所謂六緯，這不是笑話麼？更可笑的，還是孔子見老聃而語仁義章，其中老子竟和孔子弟子子貢談到了「天下大駭，儒墨皆起」。這又和在宥篇中老子告崔瞿的話同樣的荒唐。在宥篇中所記老子的話，是「下有桀跖，上有曾史，而儒墨畢起」。原來老子竟已見到「儒墨皆起」，「儒墨畢起」的時代了，那末老子至少應該生在墨子之後纔對，他又怎麼能和孔子子貢兩人談話呢？就算老子是長生不老的，但竟當子貢面前說這話，難道子貢也長生不老的嗎？老子還不但和子貢談儒墨皆起，而且還在崔瞿面前稱引孔子弟子曾子和孔子的朋友史魚，好像先要有桀跖曾史而後儒墨畢起，照這樣講桀跖曾史四人自然都在老子所見到的那儒墨畢起時代之前了。假使孔子要向老子請敎的話而可信，那末孔子的弟子曾，朋友史，都不成了孔子的前輩老先生了嗎？這不都是漢以來道家所搗的鬼嗎？其實說起來連搗鬼還沒有搗得像。孔老關係的可徵實性，莊子外篇的可徵實性都於此可見。但是孔老關係的最早史料，本就是莊子外篇呢！

四、荀子　荀子非十二子篇中所列舉的當時思想家，有它囂、魏牟、陳仲、史鰌（即史魚）、墨翟、宋鈃、愼到、田駢、惠施、鄧析、子思、孟軻等十二人，儒效篇中所舉的有愼、墨、惠、鄧等四人，解蔽篇中所舉的有墨子，宋子、愼子、申子、惠子、莊子等六人，可是都沒有提到老子；只有天論篇中有「老子有見於詘，無見於信」一語，且與墨子、宋子、愼子，並立而四。但天論篇本文到了「故錯人而思天則失萬物之情」語實已完了，後文與上文文義毫不相干，想是後人隨意纂附的。由是，我們姑且撇開天論末章的眞僞不談，也儘可見到荀子當時所大大注意的學派中並無老子在內，而只是墨子、宋子、愼子、三家，對這三家處處不放鬆，不羅列各家學派則已，要羅列就少不了這三位。至於就荀子全書看，最注意要「辭而闢之」的還是墨子，其次是宋子——富國、王霸、禮論、樂論等篇都用不少的篇幅去闢墨，正論正名等篇則用不少的篇幅去闢宋，而闢薄葬當然也還是針對墨而發，此外性惡則專以和孟子立異。宋鈃這一家照非十二子篇所舉，原也屬於墨家，孟子則與荀子本人同爲儒家的兩大宗派。於此可見在荀子時儒家之外占勢力也還只有墨家，老莊都只一見，在荀子眼中，其重要性還不如愼到和惠施。

五、韓非子　此書雖有解老、喻老兩篇似乎是爲老學張目了，但是解老、喻老兩個標題原是後人輯訂韓非子時所加，本文中卻絕未見有老子或老聃字樣。若略去標題不看，這兩篇似不過古格言的解和例，未必便是解老子，喻老子；從全書看，這兩篇也未必便是韓非所作，而且韓非子書中他處引老子的話，如內儲說下之引『魚不可脫於淵，國之利器不可以示人』，難三之引「以智治國國之賊」，六反之引「知足不

辱，知止不殆」等語，都標明是老子或老聃的話，而此處卻不見一點影子。至此書記述當時學術界情形的話，只見於顯學一篇，說是『世之顯學，儒墨也，儒之所至，孔丘也，墨之所止，墨翟也。自孔子之死也，有子張氏之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。故孔墨之後，儒分為八，墨分為三。』於此可見在韓非的時候，學術思想界上占地位，而且聲勢浩大的，也還只是儒墨兩家！

六、呂氏春秋　此書本是雜採各思想家的嘉言懿訓而類集成書的，其中所採老子的話當然也不在少，提到當時思想家的學說，也曾將老耽、孔子、墨翟、關尹、列子、陳駢、陽生、孫臏、王廖。兒良等十人並列為天下之豪士（見不二篇），可見到這時老學已有些萌芽了，所以向來冷落的老子也居然占了孔墨兩大師之先。但是說到當時學術流傳的情形，卻也仍不能不獨推儒墨，而且明揭其權威之大，聲勢之盛。當染篇：『孔子學於老聃、孟蘇、夔靖叔。魯惠公使宰讓請郊廟之禮於天子，桓王使史角往，惠公止之，其後在於魯，墨子學焉。此二士者，無爵位以顯人，無賞祿以利人，舉天下之顯榮者必稱此二士也，皆死久矣，從屬彌衆，弟子彌多，充滿天下，王公大人從而顯之，有愛子弟者隨而學焉，無時乏絕。子貢、子夏、曾子學於孔子，田子方學於子貢，段干木學於子夏，吳起學於曾子，禽滑釐學於墨子，許犯學於禽滑釐，田繫學於許犯。孔墨之後顯榮於天下者不可勝數。』不侵篇：『孔墨布衣之士也，萬乘之主，千乘之君不能與之爭士也。』諭大篇：『孔丘墨翟欲行大道於世而不成，既足以成顯榮矣。』（此數語亦見

後務大篇）順說篇：『孔丘墨翟無地爲君，無官爲長，天下丈夫女子莫不延頸舉踵而願安利之。』有度篇：『孔墨之弟子徒屬充滿天下。』於此可見時至戰國末年，老學纔有些前萌芽，而思想界的權威卻仍是孔墨。

以上六種書，論語是記載孔子和弟子講的語錄，書雖成於戰國之初，思想當然春秋末的思想，孟、莊據說是同在梁惠王齊宣王時，當戰國中世，荀、韓、呂卻都在戰國之末，可見在戰國這一時期中，澈頭澈尾都祇是孔墨中分天下的時代，並沒有老子的分。所謂老學，所謂道家，直要到漢代初年，得了帝王家的幫忙，纔起來和儒家抗衡，取墨家之地位而代之。將老子強扭做孔子的老師，最初見的就是上引呂氏春秋當染篇「孔子學於老聃」，那一句話。漢初儒道爭雄，纔由當時道家爲之放大。

由此我們似可斷定，孔子確實是我國學術史上第一位開山始祖，所以能成爲自戰國初年以至今日一直籠罩在我全國學術思想上的老祖師。近人（連我自己在內）相信漢初道家的搗鬼，將老子硬裝在孔子之上而使之占開山之名，畢竟和歷史的實情不合。

老學在先秦學術界上既毫無地位，那麼，其人其書就確有考訂之必要了。

**老子身世**　關於老子的身世，只有史記中的老莊申韓列傳最可依據，這是不會有人持異議的。但還篇記載卻就有點迷離惝恍。茲摘錄如下：

『老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也，姓李氏，名耳，字伯陽，謚曰聃，周守藏室之史也。孔子適周

，將問禮於老子，老子曰：「子所言者其人與骨皆已朽矣……去子之驕氣與多欲，態色與淫志……」……老子脩道德其，學以自隱無名爲務。居周久之，見周之衰，迺遂去。至關，關令尹喜曰：『子將隱矣，彊爲我著書。』於是老子迺著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。或曰老萊子，亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。……自孔子死之後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公……或曰，儋卽老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隱君子也。老子之子名宗，宗爲魏將，封於段干；宗子注，注子宮，宮玄孫假，假仕於漢孝文帝，而假之子解爲膠西王卬太傅，因家於齊焉。』

這段紀載，將老子寫得究竟是何時人何地人，乃至究爲何人都沒有個准，後面卻倒又世系顯然，但這顯然的世系究竟是老聃之後，還是老萊子之後，還是太史儋之後，卻又並未交代淸楚。照常情講，老子的後代解旣因做膠西王卬的太傅而家於齊，有家世，有地點，而且史記作者司馬遷又知之甚明，那末他們的祖宗究竟是誰，總應該可以交代個水落石出；而況司馬遷的父親司馬談又是個習道於黃子，論陰陽、儒、墨、名、法道德六家要指又特別推崇道家；就是司馬遷本人，班固也說他先黃老而後六經的；按理對於道家宗師老子也應該有個正確的研究，何至惝恍其辭到這樣一個地步呢？在我揣測起來，老子這個人，在先秦時代確是有這麼一個隱君子的，不過他的存在是僅靠掇餘的幾片竹簡木板上留下來片言隻語可以徵實，關於他的身世卻沒有甚麼記載可憑。因他和孔子發生過關係的傳說當時確實是有的，連漢代纂輯禮記的儒家也不否認（見禮記曾子問），可是孔子向老聃問禮的傳說，恐怕連司馬遷本人也不見認爲可徵實，所以

疑心就是和孔子同時的楚人老萊子。但是老萊子著書十五篇，這分量似乎和五千言又不符，所以不好一口斷定，這正是良史的審愼態度。又老子出關的傳說，當時確也很流行，但關於老聃的先秦記載中卻又無可徵，因而又疑到西行見秦獻公的太史儋身上去，因爲照傳說老聃也是周的史官，而儋與聃聲音又相近，但照時代上計算，一和孔子同時，一卻在孔子後百餘年了，所以仍舊不好斷定，這也正是他的審愼處。至於老聃後代的世系，照史記的敍述看起來，似乎那仕於孝文帝的假和做膠西王太傅的解卻是確認那姓李名耳的老聃做祖宗的，不過司馬遷也未承認爲確實，因爲文景之世正是以帝王力量提倡黃老的時代，攀龍附驥也是人情之常，所以特爲將從「或曰老萊子」起到「世莫知其然否」一段迷離惝恍的文字插進中間去，明白告訴後人這是他所未能確認的。我們試取史記此傳而將這一段文字删去讀讀看，豈不是一篇很完整的老聃傳嗎？如果沒有這一段，後人自然也就不必置疑了。司馬遷尚且如此審愼，我們生在他二千年以後，怎麼倒去瞎摸瞎撞，定要找出老聃的身世呢？只須憑着傳下來的記載確認先秦時代有這麼一位隱君子也就得了。倘若一定要知道這位隱君子的年代，照我個人的意見不但不必相信搗鬼都搗不象的莊子外篇，並也不必相信連司馬遷本人都表示懷疑的史記老莊申韓列傳，倒不如參照着呂氏春秋當染篇和禮記曾子問那兩篇文中的記載。

呂氏春秋當染：『孔子學於老聃孟蘇夔靖叔。』

我們由這樣一句簡單的記載，卻有一個感覺，覺得它將老聃和一個不見於他處的孟蘇夔靖叔並提，足

見不專爲老聃捧場；而這裏的記述也不過作爲本文主題「所染得當不得當」的例證，尤其不是有意說明老孔的師生關係，所以認它爲比較可信，那末這「學於」也就是「染於」。上文曾有「武王染於太公望周公旦」語，難道武王也曾拿他的弱弟周公旦爲師？

禮記曾子問『曾子問曰：「古者師行必以遷廟主行乎？」孔子曰：「天子巡守，以遷廟主行，載於齊車，言必有尊也。今也取七廟之主以行，則失之矣。當七廟五廟無虛主，虛主者，唯天子崩，諸侯薨與去其國與祫祭於祖爲無主耳。吾聞諸老聃曰：『天子崩，國君薨，則祝取羣廟之主而藏諸祖廟，禮也。卒哭成事而后主各反其廟。君去其國，太宰取羣廟之主以從，禮也；祫祭於祖，則祝迎四廟之主，主出廟入廟必蹕。』老聃云。」』

『曾子問曰：「葬引至於堩，日有食之，則有變乎？且否乎？」孔子曰「昔者吾從老聃助葬於巷黨，及堩，日有食之。老聃曰：『丘，止柩就道右，止哭以聽變。』既明，反而後行。曰：『禮也。』反葬而丘問之曰：『去柩，不可以反者也。日有食之，不知其已之遲數，則豈如行哉？』老聃曰：『諸侯朝天子，見日而行，逮日而舍奠；大夫使，見日而行，逮日而舍。夫柩不蚤出，不莫宿，見星而行者，唯罪人與奔父母之喪者乎？日有食之，安知其不見星也。且君子行禮，不以人之親痁患。』吾聞諸老聃云。」』

『曾子問曰：「下殤土周葬於園，遂輿機而往，塗邇故也。今墓遠，則其葬也如之何？」孔子曰：

「吾聞諸老聃曰，昔者史佚有子而死，下殤也，墓遠，召公謂之曰：『何以不報殮於宮中？』史佚曰：『吾敢乎哉？』召公言於周公，周公曰：『豈！不可。』史佚行之。下殤用棺衣棺自史佚始也。」』

『子夏問曰：「三年之喪，卒哭，金革之事無辟也者，禮與？初有司與？」孔子曰：「夏后氏三年之喪，既殯而致事；殷人既葬而致事。記曰：『君子不奪人之親，亦不可奪親也。』此之謂乎？」子夏曰：「金革之事無辟也者，非與？」孔子曰：「吾聞老聃曰，昔者魯公伯禽有為為之也。今以三年之喪從其利者，吾弗知也。」」』

這四段記載，當然出於漢代儒家所纂輯，徵實性也不怎麼樣，但漢代儒家既不諱言孔子問禮於老聃，而亦毫無給兩人中一人捧場的語氣，似乎可信。由此我們可得兩個印象：(一)老聃直呼孔子為丘，不必定有師生關係，年輩似當長於孔子；(二)老聃似乎確是一個謹於禮且習於禮的君子，孔子向之問禮亦不必定無其事，而且老聃的話，或直引或間引都似很誠意，並不像史記所載那樣所答非所問，而且無端給孔子以一頓冷嘲熱諷。如果是年輩長於孔子的老聃，那末正生於大衆想用禮來維持崩潰中封建制度的春秋時代，應該是一個謹於禮習於禮的老聃；如果孔子確曾請教過老聃，那末這老聃尤其是應該是謹於禮習於禮的老聃，不然「道不同不相為謀」之謂何？如果是老聃這個謹於禮習於禮的君子，那就決不會是史記中所描寫過的老聃。所以我們姑且撇開了那搗鬼都搗不像的莊子外篇不去說它，就是史記中的老聃似乎也都已經過漢初黃老學者裝點過的老聃。

老聃和道家　　司馬遷的父親太史公談論六家要指，首陰陽，次儒，次墨，次法，次名，而終之以道德，其說以爲道家之爲術，『因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。』我們由這短短的一段論述中，至少可以明確認識所謂道家也者，是集陰陽、儒、墨、名、法五家之長而成的，那末這一派學說的產生必在這五家之後無疑。果爾，道家這一派學說，最早也只能萌芽於戰國之末；要在社會上占得有相當地位，最早必得是西漢初年。隋書經籍志也曾說：『黃帝以下聖哲之士，所言道者，傳之其人，世無師說。漢時，曹參始薦蓋公能言黃老，文帝宗之，自是相傳，道學衆矣。』這大概唐以前對於道家一般的認識。既然道家必得在西漢初年纔會成一學派，那末春秋末年的老聃又怎會預先曉得後來會有儒墨名法各家的學說，幷且集其長而創立這一學派呢？但是道家卻確以黃老之學來號召，黃、當然就是前引隋書經籍志中所謂的黃帝，老、自然就是那謹於禮習於禮的老子。

太史公談述道家的要指道：『道家無爲，又曰無不爲，其實易行，其辭難知；其術以虛無爲本，以因循爲用。無成勢，無常形，故能究萬物之情；不爲物先，不爲物後，故能爲萬物主。』黃帝是我國一切原始制作傳說所集中的人物，正是不因循而爲物先的人物；老子是一個謹於禮習於禮的人物，也正是有成勢，有常形的人物。我們將這兩位人物和道家學說兩兩一對照，恰恰是適得其反。那些道家者流又爲甚麼偏偏要拿這兩位人物來號召呢？據我個人的意見，也正有它的原因。當道家或黃老學者這一派抬頭的時

僞，是一個墨學就衰，儒學獨盛的時代。道家不要爭羣衆則已，要爭羣衆，當前大敵，只有儒家。司馬談、遷父子當時就曾有過這種議論。談的六家要指中於一一批判陰陽、儒、墨、名、法五家，提出道家兼有衆長之後，忽又再對儒者下一攻擊，其言曰：『儒者則不然，以爲人主天下之儀表也，主倡而臣和，主先而臣隨，如此，則主勞而臣逸。』將那五家卻都輕輕放過。遷於傳老子畢也說：「世之學老子者則絀儒學，儒學亦絀老子。「道不同不相爲謀」，豈謂是邪？』雖以第三者的立場說話，但說明當時儒學和老子對壘的情形，卻指陳得更要明白。原來漢初功臣中如曹參陳平等本皆治黃老學，其後漢文帝竇皇后又好黃老家言，一時黃老學已頗盛，本有地位的儒家自然覺得其勢咄咄逼人，謀有以折之；而黃老學者卻也明知可與抗的只有儒家，因而互相絀，其中尤以轅固生與黃生之爭最爲短兵相接。漢書儒林傳曾載其事，略謂：文帝子景帝時儒家以治詩經著稱的轅固生和道家大師黃生(卽司馬談所師事的黃子)爭湯武受命事於帝前，黃生以爲湯武不好算是受命的天子；轅固生則以爲湯武順民心而誅桀紂，民心歸向，可算得是受命；黃生謂湯武以臣誅君爲不明上下之分；轅固生則以爲倘如此高帝代秦爲帝也可說是不明上下之分了。景帝本好刑名家言，黃生之說自然是「與時遷移」之術順着景帝意思打擊轅固生的，不料轅固生抬出高帝一頂，倒頂得景帝無法，只好說：『學者不講湯武受命不算愚，』一場劇烈的競爭就此不了而了。不料好黃老的竇太后(文帝后此時當然是太后了)究爲黃老學不平，便召了轅固生來，問他老子這本書怎麼樣。轅固生仍不放鬆，說道：『這不過家人言罷了。』所謂家人言意卽奴僕一類人所說的話，太后被激怒了，竟

叫轅固生到豬圈中去殺豬。總算景帝明知太后要爲所好的黃老學出氣，給生一把利刃，使他很容易的將豬殺了，纔把這場是非混過去。於此可見當時儒道之爭，竟劇烈到連太后都加入，皇帝也只好做和事老了。

儒道競爭既如此其劇烈，而儒家所祖述的孔子權威又實在大不過，道家因當時有連儒家自己都不諱言的孔子問禮於老聃這一傳說，便想抬出孔子的老師來壓倒孔子；又因孔子是祖述古代聖帝堯舜，惟恐老子的身分還不够，便索性將當時已被人認爲堯舜的祖宗黃帝來壓倒這兩位古聖帝。這就是不倫不類的黃老學之所由來。這種伎倆傳到後來，佛教盛了，道家便會說老子出關後西行到印度爲釋迦牟尼佛；看見墨學雖無傳人，但士人們老是孔墨並稱，便將墨子一書也收歸道藏；這原是道家一貫作風的狡猾。但要壓倒孔子單憑這樣空口白舌捧出一個人來，究嫌沒有根據，於是乃有這道德五千言的僞造。

這道德五千言的僞造，理由當然是我的揣測，但僞造的痕跡卻相當的明白，我們試辨白如下。

## 二　道德五千言傳授源流

現行本老子以王弼本爲最古　現傳老子所著書，即所謂道德五千言，亦稱道德經，當以河上公章句本及王弼注本爲最古，其書皆八十一章。以時代論河上公相傳是漢初人，王弼三國魏人，當然是河上公在前，王弼在後；以所傳道德經本子講，河上公的是章句，王弼的是注釋，當然也是河上公本在前，因爲章句也者，只是分章斷句而已，王弼則就河上公章句而加以注釋的。但照現行的河上公本和王弼本一比較卻

大有可疑。(一)王弼本分章只是分章而無章名，河上公本則分(1)體道，(2)養身，(3)安民，(4)無源，(5)虛用，(6)成象，(7)韜光，(8)易性，(9)運夷，(10)能爲，(11)無用，(12)檢欲，(13)猒恥，(14)贊玄，(15)顯德，(16)歸根，(17)淳風，(18)俗薄，(19)還淳，(20)異俗，(21)虛心，(22)益謙，(23)虛無，(24)苦恩，(25)象元，(26)重德，(27)巧用，(28)反朴，(29)無爲，(30)儉武，(31)偃武，(32)聖德，(33)辯德，(35)任成，(35)仁德，(36)微明，(37)爲政，(38)論德，(39)法本，(40)去用，(41)同異，(42)道化，(43)徧用，(44)立戒，(45)洪德，(46)儉欲，(47)鑒遠，(48)忘知，(49)任德，(50)貴生，(51)養德，(52)歸元，(53)益證，(54)修觀，(55)玄符，(56)玄德，(57)淳風，(58)順化，(59)守道，(60)居位，(61)謙德，(62)爲道，(63)恩始，(64)守微，(65)淳德，(66)後己，(67)三寶，(68)配天，(69)玄用，(70)知難，(71)知病，(72)愛己，(73)任爲，(74)制惑，(75)貪損，(76)戒強，(77)天道，(78)任信，(79)任契，(80)獨立，(81)顯質等八十一章而各予以一個很整齊的章名，比之唐開元本(即唐玄宗注本)之以首數字爲章名的，似乎還要在後；(二)河上公本與王弼本分章雖同，而字句上則間有不同，茲列表如下：

| 章別 | 王弼本 | 河上本 |
|---|---|---|
| 一 | 同謂之元 元之又元 | 元作玄 |
| 二 | 長短相較 | 較作形 |
| 三 | 聖人之治 | 無之字 |
| 四 | 淵兮似萬物之宗 湛兮似或存 | 兮作乎 或作若 |
| 六 | 是謂元牝 元牝之門 | 元作玄 |
| 九 | 揣而梲之 功遂身退 | 梲作銳 功成名遂身退 |

| 十 | 各句有乎字 | 各句無乎字 |
| --- | --- | --- |
| 十三 | 若可寄天下 若可託天下 | 若作則 若可作乃可以 |
| 十七 | 親而譽之 有不信焉 悠兮其貴言 | 而作之 無此句 悠作猶 |
| 十八 | 慧智出 | 慧智作智慧 |
| 二十 | 相去若何 儽儽兮 | 若何作何若 儽作乘 |
| 二一 | 衆甫之狀 | 狀作然 |
| 二三 | 故飄風不終朝 失亦樂得之 | 無故字 得作失 |
| 二四 | 其在道也 有道者不處 | 在作於 處下有也字 |
| 二五 | 獨立不改 | 立字下有而字 |
| 二七 | 善數不用籌策 | 數作計 |
| 二九 | 或獻 或挫 | 獻作眗 挫作載 |
| 三〇 | 善有果而已 | 有作者 |
| 三一 | 夫佳兵者 以哀悲泣之 | 無者字 哀悲作悲哀 |
| 三二 | 天下莫能臣也 夫亦將知止知止 可以不殆 猶川谷之於江海 | 作不敢臣 夫作天止作之可 作所 於作與 |
| 三四 | 衣養萬物 以其終不自爲大 | 衣作愛 以其作是以聖人 無自字 |
| 三七 | 侯王若能守之夫 亦將無欲 | 無之字 無夫字 無作不 |
| 三九 | 天下貞 輿無輿 | 貞作正 輿作車 |
| 四四 | 故甚愛必大費 | 無故字 |
| 四五 | 大成若缺 | 缺作駃 |
| 四六 | 禍莫大於不知足 咎莫大於欲得 | 罪莫大於可欲 禍莫大於不知足 |
| 四七 | 不爲而成 | 不作無 |
| 四九 | 歙歙 | 歙作怵 |
| 五〇 | 動之死地亦十有三 | 無亦字 |
| 五一 | 亭之毒之 | 成之熟之 |
| 五二 | 以知其子 | 以作復 |
| 五三 | 非道也哉 | 無也字 |
| 五五 | 蜂蠆虺蛇 而全作 物壯則老 | 作毒蟲 全作峻 則作將 |
| 五六 | 解其分 不可得而疏 不可得而害 不可得而賤 | 分作紛 不字上皆有亦字 |
| 五八 | 廉而不劌 光而不燿 | 劌作害 燿作曜 |
| 六五 | 稽式 | 稽作楷 |
| 七二 | 則大威至 無狎其所居 | 大威至矣 狎作狹 |
| 七七 | 其猶張弓與 不足者補之 | 與作乎 補作與 |
| 八〇 | 使有什伯之器而不用 使人復結繩而用之 | 什伯下有人字 人作民 |

由上表看，河上公本顯有取王弼本而使之整齊平易之處；例如第二章之改較爲形，取其協韵；第五五章之

蜂蠆虺蛇改爲毒蟲，取其與下文猛獸、攫鳥句法整齊，這都所以使之整齊。又如第九章梲改銳，第一八章智慧改智惠，第二七章數改計，第三一章哀悲改悲哀，第三四章衣養改愛養，第三九章貞改正，第四九章歙改怵，第五一章亭毒改成熟，第五六章分改紛，第五八章劌改害，第六五章稽式改楷式以及第四六章改「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得」爲「罪莫大於可欲，禍莫大於不知足」，都改費解難解之語爲平易可解，而第四六章兩語之改正尤與上文第三及第四十四章相照應，語意也較合理，確皆勝於王弼本。由此兩點觀之，都是河上本不如王弼本之近古。故在我個人的意見，是認現行王弼本比現行河上公本先出的，那末就是說在現行本的道德經，卽二篇八十一章本中，王弼注本是最古的一本。

漢時本老子非現行本　若照陸德明的話，說是『河上公爲章句四卷，(漢)文帝徵之不至，自至河上責之，河上公乃踊身空中，文帝改容謝之，於是授漢文以老子章句四篇』云云，自然應該河上公本早於王弼本，但是照陸氏之說，是四篇，而現行河上公本只二篇，先就不符；而且河上公本若果已授之漢文帝，漢書藝文志應有著錄，但漢書藝文志所著錄的只有老子鄰氏經傳四篇，老子傅氏經說三十七篇，老子徐氏經說六篇，劉向說老子四篇，卻並無所謂河上公本。不過漢志所著錄的四種本子中卻有兩種是四篇本，倒是與陸氏之說相符合，那末漢時的老子是四篇，到魏晉時纔改輯爲二篇的。這兩種四篇本，一爲鄰氏經傳，一爲劉向老子說，所根據的似乎就是所謂河上公章句本，那末河上公章句倒不是子虛烏有的，現行的河上公本恐是另一道家根據王弼本而僞造的。除開上述的兩項異同外，還有一處更明顯，便是第一章和第

六章的元改爲玄，贋造者殆又在魏晉六朝玄言大盛之後了吧？因爲「元」者是善之長，而「玄」則本義爲黑色。照此說來，漢初的確有老子或道德經一書，不過非現行本老子，這一點當可斷定了。

**漢時本老子傳授源流之無據**　那末這四篇本是否確是河上公傳授的呢？若果是河上公所傳，那末河上公又是受誰之傳的呢？這傳授源流就纏不清了。現在我們所能依據的，除了漢書藝文志外，只有漢書景十三王傳述河間獻王所得書，「皆古文先秦舊書周官、尚書、禮、禮記、孟子、老子之屬，皆經傳說記七十子之徒所論；立毛氏詩、左氏春秋博士，修禮樂，被服儒術，造次必於儒者。」照此段記載，河間獻王所得，除孟子老子外，都是古文經，即經今文學家所否認爲眞者；即使我們不必泥於經今文家之說，但這部老子也是七十子之徒所編，倒很像是那謹於禮習於禮的老聃之書，不是道家的道德經。此外所能依據的是韓非子的解老喻老，淮南王書的道應訓，以及後漢書范升傳引老子曰：『學道日損』，又曰：『絕學無憂』等處，這些倒都是今本老子道德經中所有的話，只是字句稍有不同罷了。但解老喻老兩篇中所引語都只是故曰而不見老子曰，書名當然是後人所加不足信；只有淮南王書及范升傳是可憑的。但這也仍只能證明西漢乃至漢初確有此書而已，秦以前的痕跡仍舊是沒有。照史記說此書當時是寫給關尹喜的，那末怎樣由關尹喜傳到漢代的呢？據史記樂毅傳附載：『樂氏之族有樂瑕公樂臣公，趙且爲秦所滅，亡之齊高密。樂臣公善修黃帝老子之言，顯聞於齊，稱賢師。』太史公贊曰：『樂臣公學黃帝老子，其本師號曰河上丈人，不知其所出。河上丈人敎安期生，安期生敎毛翕公，毛翕公敎樂瑕公，樂瑕公敎樂臣公，樂臣公敎蓋

公，蓋公教於齊高密膠西，爲曹相國師。』這一段記載驟看去倒是傳授源流很分明的，但也有兩點不曾明白(一)這裏所講的傳授源流，似指黃老之學而不一定是老子所著的道德經；(二)河上丈人的黃老學不知其所出，可見於關尹喜無關，那末也就是於道德經無關，所以連河上公也沒有說及。大約司馬遷只認黃老之學係曹參傳自蓋公，而文帝受之，還不曾知道有所謂河上公傳授道德經的事。不然在樂毅傳後硬插入一段族人樂臣公，並於傳贊中說明其淵源所自，可算熱心宣揚黃老學了，倘果有所謂河上公的老子章句，豈有不在老子傳下附入的？晉皇甫謐高士傳記河上丈人，也說不出他是何國人，但說他：『明老子之術，匿姓名，居河之湄，著老子章句，故世號曰河上丈人……傳業於安期生，爲道家之宗焉。』這與史記樂毅傳贊中的河上丈人沒有大異，所異者史記但記其傳黃帝老子之學，而高士傳卻說是著老子章句。但照後人所傳，著老子章句的是河上公，這河上公和河上丈人究竟是一是二？若說是一人，照史記所記，從曹參上溯至河上丈人，已六傳，其人極晚當在戰國中期，河上公卻是漢文帝時人，年代相差太遠。若說是二人，由上所述黃老學的傳人從河上丈人到曹參漢文帝止中間別無河上公其人，而所著者又同爲老子章句。這種種矛盾的傳說直要到東晉時葛洪的神仙傳方纔扭合而爲一。神仙傳：『河上公者莫知其姓氏，漢文帝時結草爲菴於河之濱。帝讀老子經頗好之，勅諸王及其從皆誦之：有所不解數事，時人莫能道之。聞有稱河上公解老子經義旨，乃使齎所不決之事以問。公曰：「道尊德貴，非可遙問也。」帝卽幸其菴，躬問之，曰：「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣；道大，天大，地大，王亦大，域中有四大而王與居一焉。

子雖有道，猶朕民也，不能自屈，何乃高乎？』公卽拊掌坐躍，冉冉在虛空中，去地數丈……公乃授帝素書二卷，與帝曰：「熟硏之，此經所疑皆了，不事多言也。余注此經以來，一千七百餘年，凡傳三人，連子四矣。」』陸德明所記的河上公授漢文帝老子章句的事，大約就本此。這一段記載，雖記河上公爲漢文帝時人，但注此經以來已一千七百餘年，則儘管往上推都可以，自然不必限於漢文帝時了。不過這謊又圓得太遠了些，若說老子略先於孔子，由孔子誕生到漢文帝卽位，先後只差三百七十多年；若說注此經已一千七百餘年，那要是在商朝中葉之事，那末老子該是甚麼時候的人了呢？而且所傳的是注不是章句，也不是四篇，而是二卷，仍也不免矛盾。所以這部書的傳授源流，溯到漢初還有痕跡；再要上去，可就非牽涉到長生不老的神仙不可，仙氣太重了，我們只好不談，最多只能認漢文帝時爲最早。因爲竇太后已拿此書問轅固生；著淮南王書的淮南王安，是文帝之弟淮南厲王長的長子，後文帝一世，故至少在淮南王安時此書已確有。

由淮南王書及史記說苑中所見的漢時本老子　淮南王書爲淮南王安招致賓客方術之士所作，有內書二十一篇，外書甚衆，又有中篇八卷，言神仙黃白之術，亦二十餘萬言，這是漢書的記載。今行的淮南子二十一篇卽內書，後漢高誘稱其書講論道德，總統仁義，旨近老子。其第十二卷道應訓中引老子之言極多，現撮錄如下：

天下皆知善之爲善，斯不善也，故知者不言，言者不知。……言有宗，事有君，夫唯無知，是以不

吾知。……法令滋彰，盜賊多有。……無狀之狀，無物之象，持而盈之，不如其已；揣而銳之，不可長保。……知其雄，守其雌，爲天下谿。……明白四達，能無以知乎。……道冲而用之又弗盈。……勇於不敢則活。……夫代大匠斲者希不傷其手。……大制無割，故致數輿無輿。……見小曰明。……功成名遂身退天之道。……天大地大道大王亦大，域中有四大，而王處其一焉。……貴以身爲天下，焉可以託天下；愛以身爲天下，焉可以寄天下。……知和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使氣曰強，是故用其光復歸其明。……修之身，其德乃眞。……道可道，非常道；名可名，非常名。……魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。……多言數窮，不如守中……不見可欲，使心不亂。……曲則全，枉則正。……柔之勝剛也，弱之勝強也，天下莫不知而莫之能行。……夫唯不爭，故天下莫能與之爭。……大直若屈，大巧若拙。……挫其銳，解其紛，和其光，同其塵……能受國之垢，是謂社稷主……能受國之不祥，是謂天下王……人無棄人，物無棄物，是謂襲明……功成而不居，夫惟不居，是以不去……窈兮冥兮，其中有精，其精甚眞，其中有信，故美言可以市尊，美行可以加人……後其身而身先，外其身而身存，非以其無私邪，故能成其私？一曰知足不辱……貴必以賤爲本，高必以下爲基，從事於道者同於道……知其榮，守其辱，爲天下谷……人之所畏，不可不畏……絕聖棄智，民利百倍……不善人，善人之資……載營魄抱一得無離乎，專氣致柔能如嬰兒乎……知而不知尙矣；不知而知病也……塞其兌，閉其門，終身不勤……去彼取此……天下之至柔馳騁天下之至堅……無有入於無閒，吾是以知無爲之有益……不出戶

以知天下，不窺牖以見天道，其出彌遠，其知彌少……善閉者無關鍵而不可開也，善結者無繩約而不可解也……致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復……夫唯無以生爲者，是賢於貴生焉……其政悶悶，其民純純；其政察察，其民缺缺……方而不割，廉而不劌……國家昏亂有忠臣……服此道者不欲盈，夫唯不盈，故能弊而不新成……化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。

以上皆道應訓中所引老子語，其他各訓也有引的，茲更彙鈔於下：

天下之至柔馳騁天下之至堅，出於無有，入於無間，吾是以知無爲之有益。（原道訓）

不上賢。治大國若烹小鮮。（齊俗訓）

虎無所措其爪，兕無所揣其角。（詮言訓）

知足不辱，知止不殆，可以脩久。（人間訓）

以上這些例子都是明引老子曰的，還有僅用一「故」字或「是故」「故曰」等字樣引用老子語的。

是故貴者必以賤爲號，而高者必以下以爲基……故天下神器，不可爲也，爲者敗之，執者失之。（原道訓）

故曰一生二，二生三，三生萬物。萬物背陰而抱陽，冲氣以爲和。……故曰其出彌遠者，其知彌少。（精神訓）

故道可道，非常道；名可名，非常名。（本經訓）

是故不出戶而知天下，不闚牖而知天道……故善建者不拔。（主術訓）

故道可道非常道也。（氾論訓）

故物或損之而益，或益之而損。……故君子曰美言可以市尊，美行可以加人。（人間訓）

淮南王書之外，還有司馬遷的史記和劉向的說苑也有引老子語，茲附錄於下：

老氏稱：『上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。法令滋章，盜賊多有。』（酷吏列傳序）

老子曰：『至治之極，鄰國相望，雞狗之聲相聞，民各甘其食，美其服，安其俗，樂其業，至老死不相往來。』（貨殖列傳序）

道家無爲，又曰無不爲。（太史公自序六家要旨）

老子曰：『見小曰明。』（說苑政理）

老聃有言曰：『天下之至柔馳騁乎天下之至堅。』又曰：『人之生也柔弱，其死也剛強；萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。因此觀之，柔弱者生之徒也，剛強者死之徒也。』

老子曰：『得其所利，必慮其所害；樂其所成，必顧其所敗。人爲善者天報以福，人爲不善者天報以禍也。故曰禍兮福所倚，福兮禍所伏。』（以上說苑敬愼）

由上所引看，西漢時確有這樣一本老子道德經的，但其章句和今行王弼本卻頗有不同。例如道應訓所引「天下皆知善之爲善，斯不善也，故知者不言，言者不知」之文，上兩句在王本二章，而下兩句卻在五十

六章；『大制無割，故致數輿無輿』之文，上句在王本二十八章，而下句卻在三十九章；窈兮冥兮，其中有精，其精甚眞，其中有信，故美言可以市尊，美行可以加人」之文，上四句在二十一章，而下二句卻在六十二章，史記酷吏列傳序所引「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。法令滋章，盜賊多有」之文，上四句在王本三十八章，而下二句卻在五十七章。尤異者說苑敬愼篇所引「人爲善者天報以福，人爲不善者天報以禍」之文說是老子語，而王本老子無之；而『禍兮福所倚，福兮禍所伏』上有「故曰」，是老子引成語，而王本卻以爲老子語。凡此都可看出西漢本老子非但章句併合與今行王本大不相同，文字的取捨也有絕異處，至於字句中小出入我就不列舉了。照此看來，魏晉時的王弼本，似乎已將這西漢古本取而重行編訂過的了。所謂西漢古本，我們當然不能僅憑這兩三種書所引便認爲全貌，但有兩點，似可確定：(一)漢時本有四篇，王弼本以後只兩篇；(二)章句文字都有不同。我們於此已可暫行假定一個結論；現行老子道德經最古的是王弼本；而王本卻是西漢古本的改訂本。至於甚麼河上丈人章句本，現行河上公章句本，兩者是一是二都疑莫能明，而且根本這兩人就是神仙，大不可靠，至現行河上公本那又是道士們取王本而改訂的了。

## 三　老子成書年代考

**由先秦典籍證明漢前無此書**　　現在所留下來的問題，就是在西漢初年以前，究竟有沒有這叫道德經

的五千餘言的小册子。上面說的由先秦到西漢的傳授淵源，仙氣太重，不足置信。我在上文討論老子在先秦學術上的地位一問題，是就先秦典籍的記載中去看出他地位的，現在仍先用這個法子。我的意見，假如老子確與孔子同時而年輩稍長的話，那末他一定生於春秋之世，死於春秋之末，那些脩道養壽的神仙奇蹟，都是道家的鬼話，我們不能相信。假如這五千言又確是老子親爲關尹喜著的話，那末戰國爭鳴的諸子必有引這五千言中的話的，不妨讓我們將這五千言和諸子來對看一下。不過西漢古本現已沒有，只好拿改訂過的最古本王弼本來對勘。論語中有「以德報怨」語，那些篤古之士硬當他是老子的話，但是記錄論語一書的孔門弟子卻沒有告訴我這是老子語，記論語的我們假定是照孔子的話筆錄的，那末孔子竟將曾經向之請敎的老子，稱爲「或」，這未免太無禮貌；底下孔子所答的話「何以報德」，還作反問的口氣，尤不似。而且後來劉向說苑權謀篇中還引有孔子「報怨以德」的一句話，劉向是著有說老子一書的人，照此看來，這句話西漢時，還是孔子的話，在古本老子中，恐還未必有呢？墨子、孟子、荀子中都不曾引過老子的話，我們可以不去管它。莊子引老子的話當然很多，可是見於道德經的卻只有兩處；而用到道德經中的話時，卻又不說是老子的話。韓非子有一二處稱引老子的話，點明老子曰，而且確也見於道德經，但是後人給它題名爲解老、喻老兩篇文中，卻絕不見老子曰的字樣。呂氏春秋也有用道德經中的話，可也並不作老子的話引的。現在讓我將這幾部書中和道德經有關係的文字摘抄在下面。

## 一　莊子

德充符：『固有不言之教，無形而心成者耶？』（常季問仲尼語）

胠篋：『故曰魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。……故絕聖棄知，大盜乃止。』（普通成語）

『故曰大巧若拙。』（普通成語）

『子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死不相往來。』（非稱引語）

在宥：『故貴以身於爲天下，則可以託天下；愛以身於爲天下，則可以寄天下。』（非稱引語）

『故曰：「絕聖棄知而天下大治。」』（老子引成語）

『萬物云云，各復其根。』（引鴻蒙語）

天地：『故曰：「古之畜天下者，無欲而萬事足，無爲而萬物化，淵靜而百姓定。」』（引成語）

『至德之世不尙賢，不使能。』（引赤張滿稽語）

『且夫失性有五：一曰，五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困惾中顙，四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。（非稱引語）

天道：『夫形色名聲果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！』（非稱引語）

至樂：『天無爲以之淸，地無爲以之寧，故兩無爲相合，萬物皆化。芒乎芴乎？而無從出乎！芴乎

芒乎！而無有象乎！萬物職職，皆從無爲殖。故曰天地無爲也，而無不爲也。』（非稱引語）

達生：『是謂爲而不恃，長而不宰。』（扁子語）

知北游：『夫知者不言，言者不知，故聖人行不言之敎。道不可致，德不可至，仁可爲也，義可虧也，禮相僞也。故曰失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者道之華而亂之首也。故曰爲道者日損，損之又損之，以至於無爲，無爲而無不爲也。』（黃帝語）

庚桑楚：『老子曰：「衞生之經，能抱一乎？……能兒子乎？兒子終日嘷而嗌不嗄，和之至也：終日握而手不掜，共其德也。」』

天下：『老聃曰：「知其雄，守其雌，爲天下谿；知其白，守其辱，爲天下谷。人皆取先，己獨取後，曰受天下之垢；人皆取實，己獨取虛，無藏也故有餘。」』

照上所摘錄的看，內篇中只有德充符一處，也只有「不言之敎」一語，而且明明白白寫明是常季的話，和老子及道德經都毫無關係。庚桑楚及天下兩篇中所引老子的話確有些像是道德經的話，但文字和現行道德經也大有出入，倒很像似道德經節取它的。此外胠篋、在宥、天地、天道、至樂、達生、而尤其是知北游，用道德經的話很多，有的字句上都不甚有異同，可是都不是作老子的話引用的，有的是莊子的本文，有的是明引他人的話，如在宥篇的引鴻濛語，天地篇的引赤張滿稽語，達生篇的引扁子語，知北游的引黃帝語，其他亦只上冠以「故」或「故曰」。倘使莊子時而果已有這麼一部老子做的道德經，以推崇老子備

至的莊子，還會誤認爲他人的話引進來麼？況且這些都是後人所附會爲莊子的外篇雜篇中，其成書時期還待考，恐尙未必成於老學初萌的戰國末年，極早也在漢初，那末直到漢初，道德經似乎都還沒有出世。這不是一個絕大的證據嗎？

二　韓非子

內儲說下六微一權借：『其說在老聃之言失魚也。』釋之曰：勢重者人主之淵也，臣者勢重之魚也，魚失於淵而不可復得也……賞罰者利器也，君操之以制臣，臣得之以擁主。故君先見所賞，則臣鬻之以爲德；君先見所罰，則臣鬻之以爲威。故曰「國之利器不可以示人。」』

難三：老子曰：『以智治國，國之賊也。』

六反：老聃有言曰：『知足不辱，知止不殆。』

韓非子中引老子道德經似乎只此三處，而這三處卻確是見於王弼本道德經的，我們在沒有證明內儲、難、六反三文的眞僞前，可以暫行認這「魚不可脫於淵，國之利器不可以示人」、「以智治國國之賊」、及「知足不辱，知止不殆」等語爲先秦流傳的老子語。韓非子中所見老子道德經語當然以解老喻老兩篇中爲最多，後人且直標其篇名爲解老、喻老，當它們爲解喻老子的文章，其實這兩篇恐正是西漢古本老子或竟是今行王本老子之所取材，我在後面別有說明，這裏姑不論。

三　呂氏春秋

制樂：『故禍兮福之所倚，福兮禍之所伏，聖人所獨見，衆人焉知其極。』

樂成：『大智不形，大器晚成，大音希聲。』

君守：『故曰不出於戶而知天下，不窺於牖而知天道，其出彌遠者其知彌少。』

別類：『知不知上矣。』

以上四處文字，都見今行王本道德經，但只制樂、君守兩篇爲徵引之文，樂成及別類兩篇皆起首語，決爲撰呂覽者語。卽兩徵引之文，也一只用故，一只用故曰，並未注明是徵引老子語，而通呂氏春秋全體觀，凡徵引古人的話，卻都舉出其人名或書名來的，老子的話也有，在貴公篇，可是並未見於道德經，可見在呂氏春秋成書時，也還不曾有道德經這部書。此外戰國策也還有幾處見到老子的話，再錄於下：

齊策：老子曰：『雖貴必以賤爲本，雖高必以下爲基，是以侯王稱孤寡不穀，是其賤之本與非？』

魏策：周書曰：『將欲敗之，必姑輔之；將欲取之，必姑與之。』

魏策：故老子曰：『聖人無積，盡以爲人己愈有，旣以與人己愈多。』公叔當之矣。

以上所引，第一條和第三條都明引老子，而所引的話，也都見於今王本道德經，但都有點疑竇。齊策所引有「侯王」一名，這不是戰國時所有的制度，詳見後；魏策所引，似是編者評論公叔痤語；所以我很疑這兩條都是劉向所加。至於「將欲敗之」等數語，卻點明引周書，語也不盡同，此類語法意義同而用字不同的，在呂氏春秋中也有見到：

行論：詩曰：『將欲毀之，必重累之；將欲踣之，必高舉之。』卻又點明引的是詩。大約這種說法，先秦時代相當普遍。今道德經三十六章，可說是集其大成。由以上所得的材料看，最多也只能說有幾句是老子留下來的話，道德經一書卻已可證明直到秦漢之際還不曾成書。在這裏只有韓非子解老、喻老兩篇中那一大堆老子的話，是一個還不曾解決的疑竇。

關於韓非子一書，今人容肇祖曾有一篇考證，他只認五蠹、顯學、難勢、問辨、詭使、六反、心度、難一等八篇爲確是韓非的著作，而對於解老、喻老兩篇則認爲黃老或道家言混入的，他的理由是根據五蠹篇反對微妙之言，故認定解釋微妙之言的解老、喻老爲不出韓非手。這話很對，不過理由似嫌單薄，其實解老中的論調，幾乎充滿着和韓非學說相反的理論，現略舉其說如下：

釋失道而後失德章曰：『道有積而德有功，德者道之功；功有實而實有光，仁者德之光；光有澤而澤有事，義者仁之事也；事有禮而禮有文，禮者義之文也。故曰失道而後失德，失德而後失仁，失仁而後失義，失義而後失禮。』

這一段將道德仁義禮混爲一體，不過以道德爲內而以仁義禮爲其外，好像很爲失仁失義惋惜似的，這和五蠹篇的『故行仁義者非所譽，譽之則害功，』顯學篇的『言先王之仁義無益於治，』等話不正相反嗎？這和今王弼本三十八章文義亦均不同，大約原文本如此，而王弼本加以改正的。

釋上德不德語曰：『上德不德言其神不淫於外也，神不淫於外則身全，身全之謂德。』

釋禍兮福所倚語曰：『人有禍則心畏恐，心畏恐則行端……行端直則無禍害，無禍害則盡天年。』

釋方而不割章曰：『今舉動而與天下之人為讎，非全身長生之道也。』

充滿着一片全生保身的意識，這完全是個人主義；至於韓非的學說，以為古之所謂良臣都是「夙興夜寐，卑身賤體，竦心白意，明刑辟，治官職，以事其君；進善言，通道法，而不敢矜其善；有成功立事，而不敢伐其勞；不難破家以便國，殺身以安主——以其主為高天泰山之尊而以其身為谿谷鬴洧之卑。』（見說疑）又說『畏死難，降北之民也，而世尊之曰貴生之士……赴險殉誠，死節之民，而世少之曰失計之民也。』（見六反）又說：『今有人於此，義不入危城，不處軍旅，不以天下大利易其脛一毛，世主必從而禮之，貴其智而高其行，以為輕物重生之士也。夫上所以陳良田大澤，設爵祿，所以易民死命也，今上尊貴輕物重生之士而索民之出死力而重殉上事，不可得也。』（見顯學）這種種說法都是強調着國家主義，和解老喩老中那充滿着全生保身的個人主義，不是恰恰相反嗎？

釋天下有道卻走馬以糞章語：『有道之君，外無怨讎於鄰敵，而內有德澤於人民……人君無道，則內暴虐其民而外侵欺其鄰國。』

釋修之天下其德乃普語：『蒞天下者行此節，則民之生莫不受其澤。』（按所謂此節則上文所謂恬淡平安。）

這種施德澤於民以求治，也和韓非的嚴刑峻法以求治的主張不同。六反：『明主知之，故不養恩愛之心而

增威嚴之勢。』顯學：『今不知治者必曰得民心。欲得民之心而可以爲治，則是伊尹管仲無所用也，將聽民而已矣。……今上急耕田墾草以厚民產也，而以上爲酷；修刑重罰以爲禁邪也，而以上爲嚴；徵賦錢粟以實倉庫，且以救饑饉備軍旅也，而以上爲貪；境內必知公而無私解，並力疾鬭，所以禽虜也，而以上爲暴。』解老喻老中那種恬淡平安的論調，試和這種慘刻少恩的主張一對照，不是一冰一炭嗎？

固然老學輕仁義，韓非也輕仁義，但一是舍仁義而取道德，一是舍仁義而言法，其輕仁義同，而其所以輕仁義卻不同；老子尊道德，韓非卻並道德而輕薄之。五蠹篇曾說：『事異則備變，上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。』老惟尊道德，所以神往上古；韓惟薄道德，所以注重現實。道不同不相爲謀，韓何所爲而要去解老喻老。至解老一文的中心思想是道理，而且下道的定義，是『理之者也』。既不像老子之所謂道，也不是韓非之法，似乎另是一家言。容肇祖先生疑是韓安國的韓子雜家說中的東西，這固然很可能，但解老中「修之邦其德乃豐」語，「邦」字不諱，不像出於漢人之手。照這兩篇文字看，體裁倒不像是漢代的，文章還沒有呂氏春秋那麼整齊，更不消說淮南了，所以也不像西漢人文字。我很懷疑這兩篇東西倒是戰國末年的，用「故曰」引成語以申其說，也是諸子中所常見的例，不過所引的成語，不一定是老子的話，例如「失道而後德」至「禮者道之華而亂之首也」便是莊子中的黃帝語。至於解老、喻老兩篇名，當然是漢人僞造的老子出後，後人見其中所引都見於老子，纔給加上的。假如這說而可成立的話，漢人所僞的老子道德五千言，也許卽以此兩篇爲底本，加以纂輯而成的。而且這兩篇所解所喻，幾乎

都是今本老子下篇爲多，因其論點推移之順序，所引成語意義也勉可貫穿，故有幾處很和今本老子章句相合，但也有大不相合的。或者漢人更自他處采葺得老聃語和非老聃語，再排比而增爲上篇，亦未可知。

由上所述，我們竟沒有能在先秦典籍中找到西漢以前已有這本道德經的確證。

由今行王弼本道德經本文證明漢前無此書　現在再試從這小冊子來檢討檢討看看它究竟成於何時。檢討的結果，我們更覺得有幾處很可以證明這本小冊子是成於西漢的。試申其說如下：

(一)老子文中有西漢纔有的制度　這裏我先根據華亭張氏本王弼注老子道德經錄其與制度有關各文如右，然後來加以說明。

1. 第三十二章——侯王若能守之，萬物將自賓。
2. 第三十七章——侯王若能守之，萬物將自化。
3. 第三十九章——侯王得一以爲天下貞……侯王無以貴高將恐蹶……是以侯王自謂孤寡不穀。
4. 第四十二章——人之所惡唯孤寡不穀，而王公以爲稱。
5. 第六十二章——故立天子，置三公。

以上五例中，「侯王」之稱與「三公」之稱，似皆須到漢代方有，秦以前還沒有這種制度，只有「王公」之稱卻是在先秦典籍中常見的，茲申其說如下：

(1)侯王　這一點梁任公先生本曾提出過，說：『老子書中用「王侯」、「王公」、「萬乘之君」

等字樣者凡五處……這種成語像不是春秋時人所有。』任公先生不該將侯王誤作「王侯」且和「王公」等並舉，以致首先就被張煦先生提出一個反詰，說是：『原告說某諸侯在春秋後若干年始稱「王」，才能「王侯」、「王公」聯用，那話何從見得？考吳子壽夢在春秋絕筆前一百零四年已稱王，稍後越亦稱王，楚更在春秋前稱王。老子原籍與楚接壤，或後竟爲楚人，豈有不知楚王？在周做官，豈有不知周王？何以孔子同時的老子不會用他？易蠱之上九：「不事王侯，高尚其事，」不是早已王侯聯用嗎？易坎象：「王公設險以守其國，」離象：「六五之吉，離王公也，」不是王公聯用嗎？』後來胡適之先生在與馮友蘭先生論老子問題書中也曾這樣反駁過任公，同引這幾個例說他不記得易經，於是這幾句易經便將任公打得啞口無言。其實這一層在任公先生是誤讀老子，而在張胡兩先生又是誤駁任公，雙方都有些囫圇吞棗，誤打誤撞。請看上錄老子中的五個例句，除了無關此一點的第5例外，原只4例四十二章中一處是王公，其餘1、2、3三例中所引三十二章、三十七章、三十九章中共五處都是「侯王」，王侯聯稱簡直沒有；便是例4四十二章中那一句，和三十九章中的「侯王自謂孤寡不穀」句原是前後呼應的，恐怕原來也是作「侯王」的。照這樣看起來，老子常用的是「侯王」，而不是「王侯」與「王公」。「王侯」和「王公」易經中固然有，春秋時也可有，至於「侯王」之稱，不但易經中沒有，春秋時不會有，便是戰國時都不會有，直要到西漢時纔會有。因爲在先秦時「王」本指「天子」言，吳楚越是僭號，「公」「侯」則指諸侯言，照爵位講，「王」應居「公」「侯」上，所以有「王公」、「王侯」之聯用。至於

漢之有「侯王」卻並非天子諸侯的聯稱，而是漢家自有的制度，是指諸侯之有王號者言，實為「諸侯王」的省文。按史記卷二十一建元以來王子侯者年表：『制詔御史，諸侯王或欲推私恩分子弟邑者，令各條上，朕且臨定其號名。』漢書卷一百下敍傳下：『太祖元勳，啓立輔臣，支庶藩屏，侯王並尊，述諸侯王表第二。』『侯王之祉，祚及宗子，公族蕃滋。支葉碩茂，述王子侯表第三。』所謂王子侯者，照漢書看，卽侯王之宗子，而照史記看，也便是諸侯王的子弟，可見「侯王」卽是「諸侯王」，實卽諸侯王的省文。漢書卷十九上百官公卿表：『諸侯王，高帝初置。』師古注引蔡邕云：『漢制，皇子封為王，其實諸侯也。周末諸侯或稱王，而漢天子自以皇帝為稱，故以王號加之，總名諸侯王也。』這不解釋得源源本本，明明白白了嗎？諸侯王、省稱侯王，既是漢高時初置的制度，漢以前當然未有，所以我說連戰國時也不會有的，但在漢時，「諸侯王」或「侯王」卻都廣泛的用着——我們翻看史記、漢書，觸處可見；而「侯王」一名，則凡漢代金石磚瓦的銘文中，尤數見不鮮，所謂「子孫昌，宜侯王」的兩句吉祥語，幾乎成了這種銘文的刻板文章。大抵漢時散文中用「諸侯王」，而韻語中為求句法整齊叶韻起見，則多省為「侯王」。老子道德五千言大體是韻語，正是漢代的文體，我以為這正是道德經成於漢代的一個老大的憑據。梁張胡諸先生僅僅爭個春秋或戰國，所以便專去撥弄先秦典籍，而將「侯王」這一漢代的特殊制度忽略過去了。

(2)三公　我平常對於所謂「三公」的一種官制，和六官一樣的懷疑，頗以為這一種官制要到漢代

纔有。我的理由，因爲在先秦典籍中，除了左傳中有一句「一國三公」，孟子中有一句「不以三公易其介」之外，似乎不曾見過。左傳中的三公指政出多門講，於此無關。孟子中這一句話也頗可懷疑，因爲這原是極言柳下惠的狷介，用不着一定拿坐而論道的三公來形容，頗疑是「王公」之誤，恐與「三豕渡河」之誤「己」爲「三」同其例。考三公之制有兩說：一說以太師、太傅、太保爲三公，一說以司徒、司馬、司空爲三公，均以爲其職在坐而論道，官不必備，有其人則設，無其人則虛其位，位在一切行政官之上。前一說見僞古文尚書周官篇，後一說見白虎通封公侯篇。就前一說，以爲太師職在訓教，太傅職在輔佐，太保職在保育，但這都是後人望文生義的訓詁，於古無徵。史記殷本紀：『殷之太師少師乃持其祭器樂器奔周；』周本紀：『太師疵、少師彊抱其樂器而奔周；』論語八佾：『子語魯太師樂；』微子：『太師摯適齊，亞飯干適楚，三飯繚適蔡，四飯缺適秦，鼓方叔入於河，播鼗武入於漢，少師陽、擊磬襄入於海：』由上面這些記載看起來，所謂太師一官，實只是樂官之長。又國語周語載邵公告厲王曰：『故天子聽政，使公卿至於列士獻詩，瞽獻曲，史獻書，師箴，瞍賦，矇誦，百工諫……』，是師原在公卿之外，而與瞽、史、瞍、矇同其流；且殷有師延，魯有師襄，衛有師涓，晉有師曠，這些人也都以制樂辨樂見稱，而如師襄則是教孔子彈琴的，蓋即上文所引論語中的擊磬襄。然則凡樂官都稱師，而太師則爲樂官之長，固自甚明，何嘗是坐而論道的三公。也許有人會說上面所徵引的太師，乃是屬於周禮春官大宗伯之下，掌六律六同以合陰陽之聲的太師，自是下大夫之職，當然不是三公中的太師。三公中

的太師，是尚書中「召公為保，周公為師」的太師。但這明明是師、保，而非太師太保。若說這是省文，那末這師保當然被認為掌訓教保育之官了，這倒又有些像周禮地官大司徒之下的師氏保氏。倘使周禮而可信的話，那末照它規定師氏保氏的職權是：『師氏掌詔王媺(美)，保氏掌諫王惡』，確有點坐而論道的性質，確也不與瞽、史、瞍、矇同其流。但是師氏不過是中大夫，保氏也不過是下大夫，也彀不上三公的地位，似乎不是周召二公應有的位置。此外太師太保兩官也見於國語。國語周語宣王不籍千畝章：『農師一之，農正再之，后稷三之，司空四之，司徒五之，太保六之，太師七之，太史八之，宗伯九之，王則大徇。』這裏所謂徇，就是勸農。照這次序講，最先去勸的是位在上士的農師，而王在最後，似乎以地位高下分先後，但又何以解「太史八之」呢？照周禮，太史也還是下大夫呀；而且即國語本章講，上文還載有一段文字，即『王籍（即田籍），后稷監之；后稷省功，太史監之；司徒省民，太師監之。』這兩段文字，雖沒有說明太師、太保究是甚麼性質的官，但總不外是太史一流的，位總不過在中下大夫之間，何嘗是巍巍在百官之上的三公。至太傅一官，在先秦典籍中見於記載的，只晉國有這麼一個官，而且由士會以上卿之位兼任過，但士會以外任此職的如陽處父，如士渥濁卻也都是大夫，彀不上卿，遑論公。故以太師、太傅、太保為巍巍在百官之上的三公，終覺無據。至於以司徒、司馬、司空為三公的一說，那更明明白白是漢人的制度了。國語周語定王使單襄公聘於宋章：『敵國(同等之國)賓至，關尹以告，候人為導。卿出郊勞，門尹除門，宗祝執祀，司里授館，司徒具從，司空視塗，司寇

詰姦，虞人入材，甸人積薪，火師監燎，水師監濯，膳宰致饔，廩人獻餼，司馬陳芻，工人展車，百官以物至。』據單襄公說，這是周之秩官所規定。照這一段記載看，所謂司徒、司馬、司空只不過供職給事的百官庶僚而已，還彀不上做出來郊勞的卿。此外魯之三卿，季孫氏爲司徒，叔孫氏爲司馬，孟孫氏爲司空，曾見於春秋昭公四年左氏傳，倒很像是位居百僚之上的高官，但也不過諸侯的上卿，而不是天子的三公；況且在左傳中所見到的各國制度也不相同——宋國的六卿中有司徒、司馬、司空（後改司城）；鄭有司馬、司徒，也以卿爲之；但像晉國的司馬、司空卻就是大夫了。照上述看起來，周時實在沒有司徒、司馬、司空這樣的三公，漢時這樣的三公卻倒有依據，而且的確是天子之下助天子執行政務的貴官。據漢書百官公卿表載：丞相，掌丞天子，助理萬機，哀帝元壽二年，更名大司徒；太尉，掌武事，武帝建元二年省，元狩四年置大司馬；御史大夫，掌副丞相，成帝綏和元年更名大司空：是謂三公。漢代還不但有司徒、司馬、司空的三公，並且還有太師、太傅、太保的三公。太傅，高后元年初置，後省，哀帝元壽二年後置，位在三公上；太師、太保，平帝元始元年置，太師位在太傅上，太保次太傅。這也是見於漢書百官公卿表的。其實這樣的三公，都是西漢一代陸續更改添設，到平帝時纔完成，老子道德經六十二章中的「立天子，置三公」，這兩句話恐怕還未必是西漢初年的古本老子中所有，因爲這時卽使是有「公」這一種名號，也還只有高后所置的太傅一公而已。我想自從秦始皇分置丞相、太尉、御史大夫，確立行政、兵馬、監察三權鼎立而上統於天子的中央政制後，這三官確是天子之下，

百官之上的大臣；漢因秦制，大約當時即已謂之三公，所以別於奉常、郎中令、衞尉、太僕、廷尉、典客、宗正、治粟內史、少府之九卿。至於周代，佐天子執政的，在西周只有周召二公，東周也只有虢公、鄭伯之二卿，因其都以諸侯爲王卿士的，所以稱公。原來周代的「公」只是封建爵主的尊稱，並非官名。王之下至尊極貴的便是公，所以「王公」連稱；又因公往往是諸侯做的，所以又「王侯」連稱；漢代有了三公九卿，所以又有「公卿」的連稱。漢人解經硬要將漢制去解釋古制，卻不料周代實實不曾將這種官制給他們預備着，所以將太師、太傅、太保的三公，說是「官不必備，惟其人」；對於司徒、司馬、司空的三公，卻說是「周禮天子六卿，與太宰司徒同職者謂之司徒公，與宗伯司馬同職者謂之司馬公，與司寇司空同職者謂之司空公」，而又特將後起的太師、太傅、太保三公稱爲上公，以別於司徒、司馬、司空的三公。凡這都只可說是東漢經生的「彊爲之辭」，連僞造老子的黃老學者都怕還沒有夢想到。三公既是漢制而非周制，那末老子中這句「立天子，置三公」的話，就連西漢初年也還不曾有。

（二）老子文中有漢代纔有的術語　老子一書很足以實證司馬談道家集各家大成之說，這可就全書中用語見之。「道」、「德」、「仁」、「義」、「禮」、「智」、「信」是取於孔子的，而尤其是「天」，確是孔子「四時行百物生」的天，但於「天」之下加一個「地」；「尙賢」「尙鬼」是取於墨子的；「抱一」「賊」（以智治國國之賊）、「利器」是取於管子韓非的；「元」、「陰陽」、「剛柔」、「彊弱」是取

於陰陽家的；「名」以及「有無」、「長短」、「高下」、「前後」等的對照，是取於名家的；或引以爲用，或取而排擊，都收集揚棄而成其說。此外「去欲」、「不爭」又似取於宋鈃；而取於莊子的蓋尤多，如「始」「有」「無」「化」「一二三」「嬰兒」等不勝枚舉。但這都還有源可溯，有跡可尋，有幾個術語卻是他自己的，如「自然」「大」「得一」「妙」「雌雄」「貴生」「天古」之類。其中「自然」「大」「得一」「天古」各術語，似乎都要到漢代，最早漢初纔全有。茲分別說明如下。

(1) 自然　純任「自然」，是老莊學說的核心，可是莊子裏面卻並沒有將「自然」當作一個術語用，德充符：『吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。』應帝王：『汝游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉。』通內篇七篇只有這兩處用「自然」一語，但都只作「純任自然不假作爲」的意義講，而老子書中的「自然」，卻說：『人法地，地法天，天法道，道法自然，』「自然」之存在乃更在「先天地生之道」之前。這種在宇宙論上尋根究底的話頭，莊子中也有，但只根究到道而止了。大宗師云：『夫道有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，自古以固存；神鬼神帝，生天生地，在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。』這『道』已是最初存在的東西。並沒有說到在「道」之先還有個「自然」。所以這一觀念的「自然」，決在莊子之後方能成立。後於莊子而有道家言的書，現存的當然應是呂氏春秋。先己篇云：『無爲之道曰勝天……勝天順性。』道之終極，是「性」而不是「自然」。論人篇云：『適耳目，節嗜欲，

釋智謀，去巧故，而游意乎無窮之次，事心乎自然之塗，若此則無以害其天矣。無以害其天則知精，知精則知神，知神之謂得一。凡彼萬形，得一後成，故知一則應物變化，闊大淵深，不可測也。』這裏也用到「自然」一語，但只和「無窮」用來作塗次的形容詞，而這究極的存在卻叫做「一」。又大樂篇云：『音樂之所由來者遠矣，生於度量，本於「太一」，太一出兩儀，兩儀出陰陽。』又云：『道也者，至精也，不可爲形，不可爲名，彊爲之謂之「太一」』。這裏卻又叫做「太一」，而又說明「太一」即是「道」的彊謂之名。那末所謂「性」，所謂「一」，所謂「太一」原就都是「道」，而並無所謂「自然」。在道之上還有個「自然」可法，其說定出於呂氏春秋之後無疑。呂氏春秋已成於秦始皇之世，所以「道」以上的「自然」一術語非至漢不能有。

(2)大　今王本老子二十五章：『有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，字之曰「道」，強爲之名曰「大」。』既已字之曰「道」了，何以還必須另行強爲之名曰「大」呢？就文論文，近於無謂，是必在撰此書時有這麼一個名稱。其實先乎此無此稱，後乎此也無此稱，我個人的意見，這一句「強爲之名曰大」，是纂自呂氏春秋的原文即上引大樂篇那一句「彊爲之謂之太一」。拿老子此文和呂氏春秋大樂篇之文兩兩相較，呂氏春秋之文爲順，因爲它上文並不曾有「字之曰道」一語，其所以彊爲之謂，是因道之不可形，不可爲名，不像老子這樣重床疊屋，既字之而又強爲之名。我很疑老子此文的「大」實是「太一」之訛，而下文的「大曰逝，逝曰遠，遠曰反，

故道大天大地大王亦大，域中有四大，而王居其一焉。」一段文字更足證明漢之道家竄入以求媚於帝王的，不然何至不倫不類一至於此。他且弗論，後面這幾個「大」字的涵義也就不是「強為之名曰「大」」的大字的涵義了。因為有了呂氏春秋的「太一」，於是便有李斯『古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴』之說（見史記秦始皇本紀）。泰皇和太一又有甚麼相干呢？史記封禪書云：「古者天子三年壹用太牢，祠神三：一天，一地，一太一」，而其上文則又曾云：「天神貴者太一」，這太一不明明就是泰皇嗎？那末這「泰皇」就是「太一」，就是「一」，就是「大」，就是「性」，就是「道」。自秦時以泰皇為最貴，到漢時就盛行太一之祠，而此太一卻就是先天地生而主宰天地的貴神，而在偽老子者則以先天地生而主宰天地者實在只是道，只是現在所謂自然律，不是甚麼天神，故取呂氏春秋之文加一句說明「強為之名曰太一」。以「太一」字形類於「大」，故訛為「大」。這也是明明非漢人不能偽的。

(3)得一　今王本老子三十九章：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。』讀完這段文字，恐怕任何人要懷疑，這「得一」，究竟是怎麼一會事。照上面說「一」就是「道」，「得一」當然就是「得道」。話是這樣講，但何以不說「得道」，而定要說「得一」，這「得一」當必已約定俗成，成了一個人人知道的術語了。原來這個術語也見於呂氏春秋的。上面引過呂氏春秋論人篇就曾為它下過一個定義，謂之「知神之謂得一」。又說：『凡彼萬形，得一後成』，拿這句話和老子此文一對照，似乎老子此文是就呂氏春秋此一語演繹出來以暢其義

的。一個陌生的術語要爲人所盡知，人所盡解而流行了，這其間必得有相當的時間，這又非到漢代不可；而況老子之文還很像演繹呂氏春秋的呢？

(4)天古　今王本老子六十八章：『善爲士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與，善用人者爲之下，是謂不爭之德，是謂用人之力，是謂配天古之極。』這一章文字，語語可解，獨有「配天古之極」一語不可解。河上公本題此章篇名爲「配天」，單是「配天之極」，那就又好解了，這裏憑白地增出個「古」字來，卻總嫌費解。原來漢人對於「天」「古」二字特有一種密切的聯繫。今文尚書虞夏書堯典「曰若稽古帝堯」語，鄭康成注：『稽古，同天，言能順天而行與之同功。』初讀了頗不解，頗覺「稽古」二字並沒有釋爲同天之必要，似遠不如其師馬融釋爲「順考古道」來得自然而簡當。後見詩商頌玄鳥「古帝命武湯」疏引尚書緯云：『曰若稽古帝堯，稽，同也；古，天也，』纔知康成亦自有所本。可見漢之讖緯家是以「天」訓「古」的。又上文所引史記秦始皇本紀李斯說，說是『古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴』，而封禪書卻又說是『祠神三：一天，一地，一太一，天神貴者太一』。於是可見天神有天、地，太一，而古有天皇、地皇、泰皇，「古」和「天」確有些不可分，古卽天，天卽古。這是一說。其次逸周書周祝解：『天爲高，地爲下，察汝躬奚爲喜怒；天爲古，地爲久，察彼萬物名於始。』這雖不像讖緯家言，逕以「天」訓「古」，但認「古」與「高」爲天所本具之德。這又是一說。逸周書之不出於汲冢，學者辨之已詳，但亦不見得出自先秦，而漢書藝文志已著錄，那末這書當亦是西漢人所輯。復

次董仲舒春秋繁露楚莊王：『春秋之道，奉天而法古。』後漢書范升傳：『升奏曰：「臣聞主不稽古，無以承天。」』都以「天」「古」平列而並重，且認爲有密切的關繫。這又是一說。董仲舒是西漢經今文學的大師，范升是東漢時經今文學的後勁，那末這一說是經今文學家言了。這三說，「天」與「古」的聯繫雖不同，要皆不失其密切，於此可見西漢人對於這兩字的意識。取此三說以釋老子「配天古之極」語，似以經今文學家的一說爲較合，意謂法天法古之極。經今文學家本盛於西漢而衰於東漢，「天」「古」兩字前乎西漢，後乎西漢，都沒有這樣密切的聯繫，所以馬融就以「順考古道」釋稽古了。老子書中有這樣的一種意識，也明擺着成於西漢的痕跡。

(三)老子文中以國代邦是避劉邦之諱　　今王本老子五十四章：『修之於身，其德乃眞；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。』這一段文字，無疑的兩句一叶韻——身與眞叶，家與餘叶，鄉與長叶，下與普叶，獨國與豐不叶，決無是理。按今行平水韻，「身」即在「眞韻」，「鄉」、「長」同在陽韻，當然可叶，無庸辭費。「家」讀如姑，廣韻在十一模，而「餘」則在九魚，但自宋鄭庠、明顧炎武至清江永、段玉裁等研究古韻者，無不以魚模爲同在一部，那末「家」「餘」在古時自乃可叶。「下」字古音略如「戶」，與「普」同在廣韻十姥，故亦可叶。獨有「國」字在廣韻入聲二十四職，豐在廣韻上平一東；即以段玉裁古韻言，職韻在一部，而東部則在第九部，第九部且無入聲，故「國」與「豐」無論今古都不能叶韻。此處之「國」，應該作「邦」，因邦在廣韻上平之

四江，在古韻與東同隸第九部，而「邦」和「豐」實又本皆取音於「丰」，故從其與「豐」叶韻，可知其字應作「邦」。邦爲漢高帝名，漢人臨文往往諱爲「國」，這只消翻看司馬遷史記一看，凡用尚書語，避「邦」字皆改爲國便可見。老子以「國」與「豐」叶，正卽其書成於漢人的證據。

**老子成書年代的推測**　由上所述，我們似已可斷定老子道德五千言，是成於西漢初年的。那末究是西漢初年甚麼時候呢？由上引過『竇太后好老子書，召轅固生問老子書』的一段記載，和淮南王書中明引老子文的兩件事看，我們可以肯定此書在漢景帝以前已經有；由曹參時還只有黃帝老子之學（因記載中從未提到參傳老子書），可見在漢初高惠兩帝時，還沒有老子這本書；再由河上公傳老子於文帝的傳說看，這本書雖未必成於神仙型的河上公，似可斷定其在漢文帝時出世。

大概黃老之學，在戰國末年至西漢初年本只傳於齊地，這由史記樂毅傳和曹參傳可以窺知；由蓋公傳給曹參，惠帝二年參入相，大約此時始入中朝。恰好傳敎惠帝的郎中令陳平也好黃老之術，經二人一提倡，黃老學便漸盛。參死後，平繼爲丞相，直至文帝二年纔死於位。文帝因他有平諸呂功，且諳政術，不似並相的周勃那樣椎魯少文，很看重他，大約便在此時陳平將黃老之學傳給文帝。自此以前，只有黃老學，從未說及老子書。文帝本以藩王入承大統，有點心不自安，故一切「以下爲基」，用以柔克剛的手腕纔安於位（參考漢書文帝本紀），黃老之學自投其所好，而且也正用得着；同時又得到一位同志的竇皇后，於是黃老之學，經他們帝后一提倡，也便自然大盛。文帝勸諸王及其大臣都讀老子書，說雖出於葛洪神仙

傳，但淮南王安之好黃老，且著書以敷暢其旨，道應訓幾乎成了老子解，也是事實；竇皇后好黃老，景帝及諸竇不得不讀老子書，也見於漢書外戚列傳；而關於老子書的記載，亦始於是時。那末此書之成於文帝時，自更無可疑；說不定竟是文帝自撰而託於甚麼河上公的，都未可知。

至於此書之爲文帝所自撰一事，雖史無明文，但也不無線索可尋。茲申鄙見如下：

(一)先秦諸子書中關於水之大者往往專稱河或河海，絕少舍河而用江者；卽戰國時所謂南方學者的莊子，也只指稱河或河海，獨老子一書兩處（三十二章與六十六章）指稱大水，都並用江海而不用河海。蓋漢帝室本起於東南，對於江當然已有印象，漢疆域亦已逾江而南，江又自大於河，不似先秦以黃河流域爲中原，而觀止於河，這本也可爲老子書成於漢代之一證。文帝雖以高帝四年生於關中，但其母薄太后本吳山陰人；高帝十一年文帝受封於代，十二年高帝死，薄太后卽隨文帝於代。文帝卽位，又隨帝至京師，直至文帝死後二年纔死，是文帝一生可說不曾離開過他母親。薄太后旣常和文帝相隨，自然不免將江南風物時時和他說起，文帝旣熟知江大於河而又下於河，故易河而用江也自可能。

(二)漢之除挾書律，始於惠帝，文教之興則在文帝時。史雖稱文帝好刑名之言不任儒（見漢書儒林傳序），但使鼂錯受尙書於伏生，以治詩之韓嬰爲博士，以能爲禮容之徐生爲禮官大夫，而漢世治書者祖伏生，言詩者由韓生，言爲禮容者由徐氏，是詩、書、禮皆倡於文帝。以不任儒而還能提倡詩、書、禮，假使當時果另有纂輯老子書的人，豈得不予以尊顯。

(三)史記漢書中時常提到竇皇后竇太后好老子書，並且要使景帝諸竇不得不讀老子書。轅固生和黃生在景帝面前所爭的原只是湯武受命的問題，而竇后必強問轅固生以老子書；轅固生一不恭惟這本書，便大怒而要加以罪。對這本書的愛好竟如此其熱烈，好像是第二生命——肯讀這書，她便歡喜；不恭惟這書，便要惱怒；雖爲太后，也不能如此任情任性，我想其中必另有一種愛不忍釋的原因，所以我猜此書當是文帝所纂輯；或者文帝纂輯此書時，她也參與。

本以上觀點，我所以很疑老子一書，不但成於文帝時，竟是文帝夫婦所纂輯。這一點當然是假定，容當別尋參證，但此書之成於文帝時則固似無疑的了。

# 雜文類

## 讀書筆記雜存

左傳各國官名，按之周官六卿，周祇有宰咺及司寇蘇忿生，餘皆未見；而所謂宰且未必是太宰。周宗國中魯祇有三卿，孔子爲司寇，已在大夫之列而非卿。晉祇有司空士蔿、司空季子，雖有司馬一官，魏絳曾爲之，然亦皆大夫而非卿。鄭有司馬、司空、司寇等官，且皆爲卿，六官祇具其三，然于宗國中已最備矣。異姓國中，與周世爲甥舅之齊，直未見有此官制；此外祇楚有司馬一官，且爲卿；秦則未見。秦楚於時，尚見目爲齊晉所攘之夷狄，姑不論。具六官最備者厥爲殷後之宋，其官有司馬、司徒、司城（本作司空後以諱武公名改）、司寇、太宰五官與六官名合，且皆爲執政之卿，所不具者惟宗伯；顧首相爲右師、左師，而非太宰，太宰於次爲最後。然綜觀並時各國官制中，已最與所謂周官者合；即周本國且無之，遑論魯、晉、鄭等宗親之國。坐是後人或疑六官爲殷制而非周制，僞造周官者或取其整齊而易附會天地四季乎？顧今文學者動以左傳幷周官同隸新學僞經，謂皆爲劉歆所僞。是二書果同出歆手，似不應有此矛盾，而左傳爲較可徵信矣。讀左傳

周末學術，蓊蔚葱欝，磅礴古今，而孔氏之門爲盛。然求諸史，老聃實開之。老聃者，周柱下史也。近人言學，輒溯諸史，諒哉！其說謂孔子者，受學於老聃，而病以爲未能逮下也，則卑之無甚高論。此孔

之叛老，而亦孔氏之苦心也。雖然猶龍之歎，崇老備至，至傳老之言，猶時復散見諸子籍中。意者，微言之說，殆指是乎？近人以思、孟當之，殆非。或曰，微言，顏子傳之。

顏子早死，所學失傳，然其大略可得而聞焉。論語曰，『有若無，實若虛』，則傳老氏「大賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚」之說者也。「犯而不校」，則莊子「爲牛爲馬」之論所自來，而孟子自以爲未及者也。「用之則行，舍之則藏」，則更莊生「物至而應」之說之濫觴，爲老學之至理名言，而夫子所獨許顏子者也。是故微言之學，老子傳之孔子，孔子傳之顏子。惜乎顏子死，而門弟子復無能喻其意者，遂使夫子有今亡之歎，而微言以湮沒而不彰。不然，思、孟可以傳微言，則微言固至今未絕。孟堅之言，詎無據哉？雖然顏子死數十年而有莊生。

莊生者、老學之鉅子也，說者以爲子夏傳之。雖然，子夏篤信謹守，莊生恣肆汪洋，其操術絕不類，是猶莛之與楹，厲與西施，其言大有逕庭焉。田子方者，事魏文侯於西河，學於子夏者也，論者以爲莊子實師之。然太史公傳莊子，未言其學所自出，則持此論者疑有取於南華外篇之田子方。外篇者、或曰非莊子之書。然且弗論其是與非是也，田子方要亦徐無鬼、庚桑楚醜夷耳，而莊子之寓言也。況南華篇中稱田子方固甚尠焉。自吾之意，莊子者、疑有所述於顏子。大宗師者，莊生述道統之言也，首述孔顏授受之心法；而坐忘之說，則且躋顏子於老聃，唯孔子亦自以爲未及。況南華篇中往往稱述顏子不少衰，於子夏固未或及焉。近人或以爲子夏之後流爲田子方，田子方之後流爲莊子，其然，豈其然乎？或曰，莊子曰，

「田子方之師曰東郭順子」。

按此一則爲吾四十年前之作，據近年所見，先秦學術淵源，已與此異，故以識解論，此則已成明日黃花，存之以見今昔治學所得之不同。

王介甫孔子世家議曰：『太史公敍帝王則曰「本紀」，公侯傳國則曰「世家」，公卿特起則曰「列傳」：此其例也。』因是謂太史公列孔子於世家爲自亂其例而多所牴牾。夫以此例太史公書，宜其多所牴牾矣。顧此非太史公之自亂其例，而實由介甫不善讀太史公書，不解其例而妄爲之辭也。

自吾之意，太史公書自有其例，然而斷非如介甫爲之代起之例也。本紀者，蓋謂天下綱紀之所本，政令之所從出也，而不必帝王。是故項羽、諸侯也，然自子嬰出降，至漢高卽位，所謂秦、漢之際之五年間，一時政敎號令皆從之出，故列之本紀。呂雉、后也，自惠帝卽世至文帝踐祚之八年間，雖中有少帝，而政敎號令悉由其稱制行之，則亦列本紀，轉無少帝紀焉。此其例固自分明，何嘗專以敍帝王也？劉子玄其知史例矣，其言曰：『紀之爲體，猶春秋之經，繫日月以成歲時，書君上以顯國統』。又曰：『紀者以編年爲主，唯敍天子一人，有大事可書者，則見之年月；其書事委曲，付之列傳：此其義也。』此其說固自分明，是其敍天子要不過假其在位時歲月以爲用耳。新唐書有則天順聖皇后武氏本紀，而后妃傳中仍不廢武氏，卽以此。劉子玄知之，宋子京知之，介甫何獨瞢而不之知？

至於世家，只謂其人德業之足以世其家耳，固不域於公侯。劉子玄以「開國承家世代相續」釋之，義

例自已顯。是故孔子非公侯，雖無國可開，固有家可承也。其敍孔子死後，一則曰，『弟子及魯人往從冢而家者百有餘室，因命曰孔里；』再則曰，『後世因廟藏孔子衣冠琴車書至於漢，二百餘年不絕；』且其敍孔子後世之世系，直至與已同時之孔安國并其子若孫，不已示人以世家之義例矣乎？然且猶恐後人不之明，更於文後申其義曰：『天下君王至於賢人衆矣，當時則榮，沒則已焉；孔子布衣，傳十餘世，學者宗之。』誠不知列孔子於世家，牴牾何在？甚矣介甫之不善讀書也。以上讀史記

往昔史籍有不得眞稱爲史者：一爲記注家之史，二爲詩人之史，三爲實用主義之史。眞足稱爲史者必具有史觀，必有史觀之史乃克似有生命之生人。記注家之史，驟似之非不赫然人也，顧徒具軀體而無史觀，要亦陳死人而已。詩人之史，意即有文學性之史籍，祇有想像有情感而無史觀，雖似史而實文學作品也。實用主義之史，則祇以史爲工具而達其敎育之目的，是爲敎育而治史，非爲治史而治史，史云乎哉！

眞足稱爲史者惟通史。所謂通史者，上溯自地球與人類之起源，下逮現今之人類生活，窮天地亙古今，應無所不收。然生有涯而知無涯，欲網羅窮天地亙古今自然與人文之演變而紬繹成通史，在事實上爲不可能，是不能無所別擇於其間。自有地球與人類以來，已不知其幾百千萬年，而吾人所能知者不過數千年之事而已。卽此數千年之事，固亦非盡可入史，於是而有史實與非史實之分。所謂史實與非史實之分，於何辨之，亦辨之以吾人之別擇作用而已。然則吾人之別擇果有何標準可循乎？曰初無標準可言，祇由史家運其史觀以抉擇之耳。

史之史觀，因時代而不同；例如 Herodotus 之史，其思想與神話宗教相混合；至 Thucydides 則進於人事矣；至羅馬時之史家則益進而趨重實際之政治組織矣。此在今日視之，自皆不能無所偏，然彼固爲當時社會意識之所限，此猶今日之吾人，亦自有吾人之意識，而決不同於前人。故吾人居今日而治史，自又當另出手眼，從古人未嘗着眼於吾人史觀之古籍中挹取其於吾人現階段史觀有關之資料，此卽吾所謂史觀，而有以異於古代希臘羅馬史家之史觀。故一時代之史觀，實爲一時代歷史哲學之反映。

歷史哲學本歷史命定論之產兒，而其立場則正反對命定論。持歷史命定論者往往蒐集種種史實而跡其所由來之原因，對於古代史實然，對於現代史實亦莫不然，不論今古而一例繩之以一定之公式與方法。其實此其公式與方法並不能說明歷史事實發展之眞因，於是祇能取近乎眞因者以解嘲。近乎眞，卽非眞，何能饜人意？由是而有歷史哲學之產生。歷史哲學不求解釋產生史實之原因，而惟求史實發展之究竟。惟然一事有一事之究竟而各各不同，而史觀亦因之在時時轉變中。例如古代之史觀往往藉史實以說明眞善美之人生；近世則藉以求得近代所需之自由王國；繼此則更以爲從古史上原始共產社會之埃田園（卽理想的境界），經過中古時代之奴隸社會，於是由奴隸而服役，由服役而工資，最後則復歸於共產。故歷史命定論者之史觀，只有見於史實之靜相，而歷史哲學家則祇有見於史實之動相；亦可謂一重既往，一重方來。

歷史命定論與歷史哲學，一尋因，一究果，皆不能無偏。吾人治史宜廓清此種障翳，而面向未經人有意貫穿之赤裸裸的事實。至於如何廓清此種障翳，其事自不易，蓋一切史實固見於載籍，而當時載筆者類

不免以一己之史觀貫穿之。一時代既有一時代之史觀，史實一經此種史觀之轉變，治之者自易受其暗示。最好能將一切理想還諸哲學家，而惟取赤裸裸之事實，必如是方足以運用吾人自己之史觀而重行爲之構造。蓋吾人運用吾人一己之史觀，苟能不雜以外加之因果，則就彼赤裸裸之事實而察其發展，則對一切史實之關聯自將有見於其逐步趨於整體之推動。例如吾人對於奴隸制度之存在，決不致同於希臘人，蓋希臘人固認隸奴爲應有之制度，而吾人則視之爲社會經濟上一種歷史過程之形態；對於世運之升降亦然，希臘人以之爲世衰道微之徵，而吾人則視爲史實本身發展中一種固有之辨證法的過程。總之歷史之發展，即在歷史事實發展之過程中，必由外加以因果之外衣，而目之爲有是因必有是果，則歷史之發展將幾乎息矣。

人類之活動爲有收穫乎，抑無收穫乎？其收穫能保存乎，抑不能保存乎？人類歷史究有無究竟？若有，將爲如何之究竟？此究竟是否可以到達？歷史之演進，究進步乎，抑退步乎，抑循環往復乎？是否有所謂是非善惡於其間？凡此一連串之問題，可括之曰「發展」，曰「究竟」，曰「價值」。倘以哲學上之辨證法衡之，原夫所謂發展也者，其步驟不外「正」、「反」、「合」。所謂現狀者無他，無非正與反之綜合；而此所謂正反之兩面，則並非兩相對待，或兩相並立而實同爲一體——反即在正中，正亦在反中，而所謂合，則實由正而之反，反之中則固仍有正存焉。迨反由正而成合，則反轉成正，而反之反則又萌焉。是猶易道，陽中有陰，陰中有陽；陽盛而陰萌，陰盛而陽動。故現狀之爲物，亦固定，亦不固定；亦變遷，亦不變遷；亦同，亦不同；亦異，亦不異；而所謂發展也者，永久後勝於前，亦永久保存。以此而

言究竟，誤認究竟者往往以爲在歷史演進外別有所謂究竟，故有能到達不能到達，乃至有僅能到達近於究竟等之說。其實捨發展外無究竟，究竟卽在發展中。以故吾人苟必認爲有所謂究竟，則此究竟必隨時可到達，同時亦不得謂之到達。蓋所謂究竟也者，原不過一新氣象之形成，若以此而言收穫，則吾人固隨時可有饜人意之收穫，然而歀望卻亦卽從此收穫而生。正惟有歀望，乃更促吾人尋求新收穫，而歷史乃時時在發展中。至於進步退步云云，若於現狀之外而別有所謂善惡，則由善而之惡可謂之退步；由惡而之善可謂之進步。其實善惡皆外加之名詞，所謂發展也者，不過由一境至另一境之過程，苟必以所謂善惡衡之，則祇有由善而臻於益善，自益善視善，則善亦惡矣，以故歷史決無所謂退步。歷史之發展惟無所謂退步，故歷史常生生不息，以其卽尾卽首，首非尾，尾非首，若螺旋之無端。以上讀客洛齊史學論衡

余素以爲治史必先治通史以明其整個之趨勢，而後可用攷證功夫以治零星之史實，此固余夙昔揭以語人者。驟視之，此語似有本末倒置之嫌——不先攷定史實而遽治通史，則所治之通史將何憑？顧自吾之意，以爲當通覽全史而窺其變，窮其變之來蹤去跡，得一整個之趨勢，則遇有史實之不合此趨勢或與之有悖者，然後取而施以攷證功夫，則此攷證功夫始爲不虛施。苟不先就史之全部而會通其趨勢，但一見有不合當前現實生活情形之史實，或史實之傳聞有異辭者，遽以爲可疑而攷證之，則必易有下述之諸弊。有其事本出於古人載筆者之時代意識，而必衡之以吾人之時代意識，乃輒有不必攷辨之史實亦取而施以無謂之考證者。例如禹之神人問題，雙方之辨論幾占古史辨第一集全部之不足，而續之於二集。顧余則以爲此一問

題並無施以如許攷證功夫之必要。蓋古人對於才能傑出之人類出以神話之渲染，此上古人之時代意識實爲之。此不惟禹爲然，先於禹，後於禹，或與禹並時之人莫不然；抑不惟吾國史爲然，他國史亦莫不然也。此其一。有其事本無與於史事演變整個之趨勢，無論有無其事皆無關宏恉，亦必施以攷證功夫者。例如清乾隆帝之是否爲海寧陳氏子一問題，往往亦有摭其可以比附之史料以證實其說者。雖曰，「非我族類，其心必異」，顧按其實，乾隆帝之施政，其嚴滿漢之分，壓抑漢人之力，轉有甚於雍正，康熙無論矣，何嘗以我族類爲心乎？試思其果否爲陳氏子有何攷證之必要。此與辨元順帝爲宋恭帝子，攷明成祖爲元順帝子同屬無謂。此其二。有其事因記述者各本其個人時代意識而秉筆者，而後人復以後人之時代意識從而加以考辨，則往往考辨似甚精當，迨置之全部通史中卻無足資以說明先民生活演進之趨勢者。例如堯舜之禪讓，古人之視爲公天下固屬曲解，即如劉知幾之疑爲篡奪，固亦未必得其眞。此其三。苟能先行通覽全史，把握其演變之趨勢而觀其會通，則此等攷證之功夫都可以不浪擲。最近讀英國權威史學家段昂如(ArnoldJ. Toyndee)所著「歷史之研究」(Study of History)一書，中有一語頗先得我心。其言曰：『欲究其偏，首須察其全」(To understand the Parts, we must first focus our attention upon the whole. 見此書一九四七年版第五面)。段氏之言，本謂欲明瞭一國家一民族生活之演進，首當周知全世界各重要民族生活之演進，着眼點雖不與余盡同，但亦祇一橫一縱之不同。橫固須首察其全，縱豈不須首察其全乎？

余於民國十九年曾撰有「歷史是不是科學」一文，大略謂歷史不能不有需於文學之描寫，但不得竟謂

之文學；治史不能不有需於科學之態度，但不得竟謂之科學；歷史只是歷史。其說頗自以爲創獲，因撰作爲余所欲譔述「歷史研究法」之一章。嗣因卒卒未有暇，所欲譔著之書竟未成。三十六年友人鄭允恭主編「改造雜誌」，馳書索稿，乃姑以是應之；嗣中央大學教授孫君本文輯「現代社會科學之趨勢」一書，亦採吾此文，改題爲「現代史學之特質」。最近讀段氏歷史之研究，知吾說竟有應之於重洋之外者，爰錄其說如下：

"There are three different methods of viewing and presenting the objects of our thought, and among them, the phenomena of human life. The first is the ascertaining and recording of facts; the second is the elucidation, through a comparotive study of the facts ascertained, of general law; the third is the artistic reaction of the facts in form of fiction"

兹逡譯其意如下：

『吾人思維之對象至廣，人生現象其一也。吾人對之，就其所見表而出之之道有三：(一)確審其事實而紀載之；(二)取已確審之事實爲之作比較之研究而釐訂爲普通適用之定律；(三)取已確審之事實，反映之以藝術之技巧，而以小說之方式出之。

此三者中，(二)卽科學，(三)卽文學，而(一)則固歷史也。以上讀段昂如歷史之研究

# 爲統一專名音譯事答國立編譯館書

修訂地名人名音譯標準草案一份已拜收，敬悉貴館有意從事統一譯名工作，甚盛，甚盛。承以四事垂詢，梓自慚一曲之士，有辱明問。既不棄謭陋，用敢貢其一得之愚，逐條疏陳於後。

(一)採用漢字或另製符號　向來地名人名音譯之未能統一，固由於譯名之無標準；而譯名之未能確立標準，梓以爲實植因於用漢字對譯。此梓平日從事譯述工作時備嘗甘苦之言，非有意矯情立論也。程大昌演繁露曰：『蕃語以華言譯之，皆得其近似耳。』又曰：『蕃語入中國，元無本字，以華字記之，庸知「禿髮」、「吐蕃」、「籛逋」、「贊普」，初由聲轉，後遂失對音。』惟其僅得近似，故一經聲轉，遂失對音。以漢字譯異國語音，程氏此數語，可謂能盡其病矣。抑失對音，其病猶小；往往因失對音之故，更由聲轉而致其名之混淆，則其病大矣。例如禹貢半月刊第六卷第八九合期羅香林撰「羅芳伯所建婆羅洲坤甸蘭芳大總制考」一文謂：『婆利與婆羅本一音之轉。』又謂：『宋時稱婆利曰渤泥，泥與利雖音聲一在泥母，一在來母，然中國西南及福建各省方音，二母多混淆者，原可相通。』是婆羅、渤泥二名實一音之異譯。顧按之同刊同期內「南洋地名考異」一文，以爲婆羅即英文之 Borneo，渤泥即英文之 Brunei 或 Bruni，則婆羅、渤泥實又明明爲兩名。再按之南洋地名攷異，婆羅之異譯有浡泥澳，渤泥之異譯有婆羅乃。渤泥、浡泥澳、婆羅、婆羅乃，究竟孰者爲二而一，孰者爲一而二，使

作者不條分類別，但雜陳各譯名於讀者之前，疇實能辨之乎？推其由，無非失去對音而已。失對音之故，則以用漢字對譯本已僅得其近似，而此近似之音又不免於各地方音之聲轉如尼、利，於是孰彼孰此遂無可究詰。此用漢字對譯之弊一也。漢字形體雖早統一，讀音則至紛歧；例如「南」之一字，標準國音作ㄋㄢ，吳語音作ㄋㄝ，或ㄋㄜ，粵語音作ㄋㄢㄇ，而湘人則讀若ㄌㄢ。故Monet可譯「莫南」，見朱傑勤譯「西洋美術所受中國之影響」；「南懷仁」亦可譯「蘭懷紳」，見唐詠裳「譯雅」。又如譯香港爲Hongkong，譯Hume爲謙謨，皆由粵語音讀ㄒ母字爲ㄏ母，讀ㄏ母字爲ㄑ母之故。是皆由以一地之方音讀統一之漢字，故一遇異國語，遂不期然而然本其方音所讀出之漢字譯之。以吾國土之廣大，方音之複雜，人各本其方音譯異國語爲漢字，其漢譯名詞之紛淆歧出，不當有什伯於此乎？此用漢字對譯之弊二也。現代重要之外國語與我皆根本不同語族——彼爲複音語，綴多音成一字；我爲單音語，尤其是漢字，一字祇具一音（我亦有複音語，然漢字對之亦必以數字標其一音，如蟋蟀、伯勞之類）。惟然，用漢字對譯異國語，勢不能不聯綴多數讀音近似之漢字，始能對譯其一字。例如 Massachusetts 一名，原以四音節綴成者，用漢字譯之，即不能不用「馬薩諸塞」四字對之方能盡其音；Emerson 一名，原用三音節綴成者，用漢字譯之，即不能不用「愛默生」三字對之方能盡其音。然此猶祇以一音還一音譯之者，更有不能不以漢字對譯異國語一單純之輔音者；例如 Clive 一名，本祇一音節，我乃須以「克萊武」三字對其音；Gladstone 一名，本祇二音節，我乃須以「格藍斯頓」四字或「葛拉德士呑」五字對其音。

以我較繁之漢字譯彼較簡之音節，推其原因，實由彼發聲收聲之輔音往往不止含一音素，我乃不能不以有整個音節之漢字，對譯彼單標輔音而不成音節之音素；例如以「克」對C，以「武」對V，以「格」或「葛」對G，以「斯」或「士」對S。以我之一字譯彼一音素，故所需之漢字滋益多。彼具一二音之字，我既須以三字至五字對其音，則彼音節較多之字，我自不能不以更多之漢字對譯之。例如 Aleksandrovsk 一名，今之自以爲標準音譯者用漢字譯之，乃達「阿列克散德洛夫斯克」九字之多；Marie Eugénie de Monti jo de Guzman 一名，用漢字對譯，至「馬利厄熱尼對夢提和對谷司曼」十三字之多。譯一名至四字五字猶可言；用至八九字乃至十餘字之多，而此等字又皆祇用以記音而無意義可以連綴，在譯者無所謂，譯時祇須翻出所謂標準一一照塡，自易爲力；在讀者則恐鮮有不疾首蹙額，苦於併上口而不能，遑論記憶，更遑論以之研究史地。元史之難讀卽由於此。曾提原案第四條〔一〕當卽針對此等情形而發。顧倘遇音節本多之字，或不免仍有欲省而不能之苦。元史之前車似不可以不鑒。誠以漢字原非所以記音者。此用漢字對譯之弊三也。以上三點猶專就中外對譯之困難言，卽就漢字本身論，屛去方音不計而嚴限以標準國音，亦大可人自爲譯。例如 Elizabeth 一名，單以譯雅一書所收已有「以利沙伯」、「以利剎伯」、「以理謇鉢」、「沙利伯」之四譯；近人亦有譯爲「伊理查白」或「依利薩伯」或「衣里薩白」者。此七名中除「沙利伯」一名或失對音，或係他字羼入（譯雅中所易有）外，餘六名苟繩以標準國音，除「沙」「剎」「薩」稍不能對 Za 外，似皆不能謂其有失對音；所用之字除「謇」外亦皆習見之字；

且所出入亦祇一二字之不同，孰者應取，孰者應捨，殊不易有何標準足據。正惟其皆不失對音，正惟其皆為習見之字，正惟其祇有一二字之出入，故譯述者下筆時，信手拈來，皆以為無不合，遂不再審慎，而譯名往往因之歧出。此其情形，即同出一手亦極易先後不同，況人自為譯乎？譯名之不統一，此蓋其尤重要之原因。此無他，皆由漢字音同形異者過多為之祟。此用漢字對譯之弊四也。故對此一問題，梓意以為與其仍用漢字，不如專用符號。

(二)音素增刪與擴充符號　此兩問題關係至切，當合併討論。蓋音素有增加，斯符號有擴充之必要，故此兩問題中，其尤有討論之必要者，厥為音素問題。承示此項音素之增刪，尊提原案係就某一外國語中音素之重要性以及漢字對譯之方便性加以考慮〔二〕。關於本問題梓意以為保存異國語中音素與考慮漢字對譯之方便，兩者恐不能同時兼顧；蓋異國語中重要之音素，漢字中絕不能具備，似無兩全之道也。尊提原案中欲於標準國音之外另益以吳語、粵語、閩語等語系之音讀乃至歷史音讀，原已洞悉此項闕憾而思有以彌補之。梓則以為一用漢字，此項闕憾似即不易彌補。緣乎時習以標準國音讀出漢字者，必欲其隨時顧到專名之標準音譯而讀成吳語、粵語、閩語之音，實非易事；方音相互間亦然。至於歷史音讀，尤恐非於古音韻學研之有素者所能上口。誠以語言文字之形成與其演變分歧，完全由於事實上約定俗成，非音理所得而拘束。尊提原案第十條第五目〔三〕對此固亦有同感；教育部之所以頒布注音符號而繩之以標準國音，使全國學子童而習之，亦無非求打破國音方音之隔膜，而求音讀之統一。尊提原案

於此亦不能不遷就事實。顧教育部統一讀音之鴻模，合全國語文學者、學校教師協力推行，業已歷有年所，其收效始如今日。如欲於專名音譯標準中，遽合古今中外之音而冶之一鑪，在使用方面，誠恐非咄嗟間所能辦。何則專名音譯標準，頒布後即須使用，非若統一讀音可有教學過程也。顧此猶指用漢字對譯言，即猥如梓所主張，不用漢字而用符號以對譯，其於異國語重要音素之保存，在事實上恐仍屬徒然。誠以異國語音素一入吾人口耳中，尋常祇有順其自然，留吾所固有，棄吾所固無，初不能問其重要與否也。何者，一般人對之非所素習，既不易審辨，尤不易上口，雖欲保存而有所不能也。本來音譯專名之需要，就學校論，自小學而已然。小學生對於吾所固有之音素且未必能辨準確，況益以吾所固無。即在成人，亦不能人人盡通外國語；即通外國語，亦未必人人盡能通世界各國之語言而審辨其音之異同；則對於非所素習之異國語言之音素，仍恐不能辨別而運用之。吾人雖能根據音理，新製符號，審定讀音以繩之，萬一受事實之阻障，約定而俗仍不易成，則於製定此項標準音譯之初意有違矣。例如尊提原案第八條第十一目所提出之軟顎邊音ɫ，在俄語中勢力固極大，但執不諳俄語復不通語言學者而使辨其音，其有不箝口而結舌者幾希矣。上述用漢字之弊四而漢字音素之有闕不與焉。故採用漢字與否，問題不在音素之增刪。當民國初年，北京教育部召集讀音統一會時，初意非不欲將各省方音一鑪而冶；其後幾經改定，迨國民政府教育部頒布注音符號時，卒以北平方音定為標準音，期以統一全國之讀音，遂不復顧及各地方音之音素。為欲求讀音統一製定標準國音時，可以不復顧及各地方音之音素，則為統一

專名音譯而製定譯名標準時，對於異國語音素似亦可不必勉強保存，以期利於推行。何況增加音素，在勢不能不擴充符號。符號愈多，習者愈感記憶之困難，則推行亦愈不易。故以音理言，增加音素，擴充符號，自屬至當不易之論；而以事實言，誠恐將來或轉有違製定此項音譯標準之苦心。此則梓所鰓鰓過慮而願一伸其商榷者也。竊以漢字既不便於對譯，當然改用符號；既用符號而又不必增加音素，宜莫如因利乘便，逕用教育部頒布之注音符號。以注音符號爲異國語專名之標準音譯，其利有四：(一)漢字對譯之四弊可盡去；(二)尊提原案第二、第四、第六、第七各條之顧慮〔四〕可盡免；(三)仍可以北平音爲標準音，不必增加音素而添用吳、粵、閩語系音讀及歷史音讀，使讀者不致有方音之隔閡，用者亦不致有方音之混淆，音譯較易統一；(四)注音符號教育部早定爲初級小學國語科生字注音必用之符號，最近且於課程標準中明白規定於未讀國語讀本之前必先學習注音符號，將來全國之人對於此項符號及其所標之標準國音既皆童而習之，基礎既立，推行自易。茲本尊提原案第八條第四目「取其方法，不計部位」之原則，將國際音標所標之音素皆分隸於部頒注音符號之聲母、韻母、介母之下如附表。自知誠不免有勉強歸併之處，梓意以爲祇要能用簡取繁，較利推行，較易統一，斯得矣。若夫斤斤計較於一音素之出入，辨析之於微芒秒忽之間，此則研語言學者所有事，似非所以施行於統一音譯專名者。誠以歐洲各國相互間此種專名之對譯，固亦未必準確，至於微芒秒忽而不差；例如德國之 Franken，英人則譯之爲 Franconia，義大利之 Genova，英人則譯之爲 Genoa；法人 Jeanne d' Arc，英人譯作 Joan of Arc；

義人 Raffaello，英人譯作 Raphael，皆其例也。

(三)異國語讀音根據等問題　向來吾國人對於異國地名人名之音譯，皆各從其所習。習英語者，不問其名之爲法、德、義、俄語，一是皆以英語爲根據；其習法、德、義、俄者亦然。例如上引之 Genova 本義大利地名，本名從主人之例，原應以義語爲根據，譯其本音爲「日那法」、或「熱那瓦」，然今漢譯者則皆根據英語 Genoa 爲「熱那亞」或「芝諾亞」。卽「義大利」一名亦然，義人本自作 Italia，正對其音譯之，應如利瑪竇等之舊譯「意大利亞」；然今漢譯名詞則作「義大利」或「意大利」，此則實爲英語 Italy 之對音。又「西班牙」亦然，西人自稱本作 Espana，英人則稱之爲 Spain，「西班牙」一名實卽英語之對音；舊有譯名「日斯巴尼亞」卻尚不失爲本音之對譯，然今固通作「西班牙」矣。此無他，習英語者多，卽向來自中學以至大學所謂外國語亦幾皆以英語爲主，英語勢力強，故一切異國語專名之音譯強半皆從英語。歐洲各國間此類專名之音譯既多不甚正確，以吾國語譯之，無論用漢字用符號又皆僅能得其近似。倘再如上之輾轉重譯，則譯音之相去必愈遠。以吾一國內方音間之聲轉尚不能不因之失對音而致其名之混淆，苟益以國際間之聲轉，混淆自益甚。尊提原案附注(一)規定此項音讀字典擬根據 Lippincott's Pronouncing Biographicol Dictionary 及 Lippincott's Gazetteer of the World 兩書。此兩書梓皆未之見，不敢妄有所論列，果能本名從主人之例，舉各國之人名地名各還以其本國之音讀，而標之以國際音標，當然最合理想。如其不然，梓意以爲莫如由貴館約聘通曉各國語言之學者，分

別就上述兩書中之人名地名審定其音讀，一律以國際音標標注其本國之音，然後由貴館根據國際音標而以部頒注音符號譯出之。如此以視原案當可收事半功倍之效。蓋原案須先以國音、吳、粵、閩方音及歷史音讀等等規定漢字之不同音讀，以還就異國語中之音素，次須審定異國語音素之重要性分別定其保存省併，幷新添符號以標其音；再次更須以新舊符號標注各漢字之不同音讀，且須視各專名音節之輕重讀而分別定其省併與否，然後對以標音符之漢字。凡此諸步驟均非可率爾操觚，而皆為極費斟酌躊躇之事。製定之後，以其過於繁複曲折，事實上能否順利推行仍不無問題。梓故敢本諸經驗而以簡便易行之方上瀆也。

惟不用漢字，亦有不能不顧慮者在，卽注音符號之行使，在目前尚未得謂之普遍是也。為補救此種闕憾計，擬暫用漢字另定一種音譯附諸標準音譯名詞之後頒行之。此種音譯本為過渡計，梓意以為不必求其對音之準確，而惟取其記憶之不難。欲求記憶之不難，計無過於使人名似人名，地名似地名。例如 Karlgren 一名，有譯作「加爾格林」者，有譯作「珂羅倔倫」者，亦有使人名似人名如譯作「高本漢」者。此三名現在採用者實以「高本漢」為普遍。此無他，亦第取其易於記憶耳。其實「加爾格林」與「珂羅倔倫」之兩名，音雖較「高本漢」為近似，倘不附原文，其不能藉以讀出 Karlgren 本字，則固與「高本漢」無以異。況前兩者尚祇譯其全名中之一字，不如「高本漢」之已譯其全名Berhand Karlgren。茲將此項過渡辦法暫定如下：

(一)國名，各國都會商埠名以及歷來各國駐華使領人名之已見外交部所發表之條約、協定等公文件中者，一依外交部之音譯。此項名詞卽將來改用注音符號譯成之標準音譯後，亦仍不妨保留，以其在對外關係上已有定名也。

(二)通用已久且已統一之重要地名、人名，如希臘、羅馬、華盛頓、拿破侖之類及南洋華僑已通用之南洋地名如「泗水」、「檳榔嶼」、「三保壠」等皆已可謂之約定俗成矣，亦不必更張；將來亦然。

(三)凡基督敎、回敎中之地名、人名則應沿用各該敎經典中所已固有之譯名，如「耶穌基督」、「穆罕默德」不必論，人名如「彼得」、「約翰」、「保羅」、「額卜白克爾」、「歐士范」、「爾里」等，地名如「猶太」、「以色列」、「耶路撒冷」、「麥加」、「默底納」等，槪不更譯，以符名從主人之例；將來改用標準音譯後亦可沿用。

以上三項頒布標準音譯時最好另行列表附後

(四)凡譯名之人自爲譯未嘗統一者，及以後新譯者，均可暫用過渡辦法之新譯名。新譯名法；梓意以爲人名可取全名數字中各字之一二音節而以漢字記之，務求其近似我國之人名，「高本漢」卽其好例；地名則務求其近似吾國之地名，如 Hanburg 之譯「漢堡」；有時亦可添義譯，如 Gran Chaco 之譯「大夏谷」。如是則無論曾否習外國語之讀者皆可不因文字障而畏讀譯籍。

此項過渡辦法之音譯，似可由敎育部以命令規定其適用之期限，截自若干年後，必須適用以注音符號對譯

之標準音譯。照此辦法，梓意以爲一方固可利用注音符號統一專名之音譯；一方使一般人感覺注音符號之重要，轉可促進其推行，而收統一國語之實效。

註：〔一〕原案第四條：『重音不省，音節簡單之字不省，元音以不省爲原則，但依其性質得歸併者則歸併之。』

〔二〕原案第二條標準國音不足則添：（一）勢力最大之方音讀法如吳語、粵語、閩語等，更不足則益以歷史音讀。

〔三〕該條目原文：「○音擬以ㄖ對之，○音擬以ㄉ˧號對之（國語羅馬字以○對ㄖ，在音理上勉可解釋，惟在聽覺上微覺不妥；又以ㄉ˧對○，越過○音，應否另製符號待酌）。按˧係小舌音符號。

〔四〕原案第二第四兩條見上〔一〕〔二〕兩注；第六條：「爲求印刷上之便利，取作對譯之漢字，力避採用符號。」第七條：「取作對譯之漢字，須力求普遍，並力避意義明顯之字」。

## 答向覺明教授書

大作博洽宏深，自是專家之作，弟蠡測所及，偶舉以奉商，都未必有當。承示嶺南節度使與市舶使關係，引據精當，至佩至佩。惟弟意對於寧人所謂「以嶺南帥臣監領」云云，似仍易令人誤會。當時市舶使似係由中央派往，且所派者似類皆中使，不過由節度使監督，或有時暫由節度使兼領耳。來示所引孔公戣墓誌，本謂「由國子祭酒拜御史大夫嶺南節度等使」。御史大夫本係司監察之官，且所拜者又不僅節度一使，故於市舶法有所整頓。又舊唐書盧奐傳亦有「中使市舶不敢干法」語，尤足徵市舶使由中使爲之而受嶺南帥臣之監督。逞臆之談，未識高明以爲然否？

# 答黃花岡中學函

承詢「重䍣之民」語中「䍣」字之音義，并字典屬何部云云。查使「重䍣之民鑄以成器」一語，出「穆天子傳」卷四。「穆天子傳」一書本係古文之隸寫者，故為字書所未收之古文特多，此卽其一。最近商務書館出版顧實箸穆天子傳西征講疏第一九六面注二：『「䍣」、「路史」「國名紀」引作「𦉪」，然「玉篇」色部𦉪下不言國名，則「路史」誤也。洪（頤煊）曰：「䍣、卽罌字之譌，重䍣、卽重黎，恐非也。巨蒐之人獻傗鍩𦉪䍣，珌佩百隻，疑䍣、𦉪為一字，則重䍣似以寶石之名為國名也。』又第二一一面注二：『𦉪與前重䍣氏之䍣極相似，疑係一字。』鄙意顧說是，但「䍣」未必為寶石，此字似从𦈢从邕聲，「𦈢」、穆天子傳他本亦作「𦈢」，字書無此部，當係「缶」字之形譌。隋人寫經眞蹟第三份阿摩晝經中，凡弓矢之「矢」寫作「夭」，則書「缶」作「击」與此正符。蓋篆文矢作𥎆，缶作击，演為行楷𠆢字頭可作「𠆢」，亦可作「千」也。「邕」同「雍」，音義皆同，則「䍣」卽𦉥，亦卽「罋」矣。

# 答程寬正校長書

承詢袁了凡之立說來歷，查此類立說，在舊社會中最有力者，爲感應篇、陰隲文及功過格三種。俗傳感應篇爲太上老君之天啓，陰隲文爲文昌帝君之天啓，此皆神道設敎之言，不足憑信。惟感應篇宋史藝文志道家後附仙釋箸錄有李昌齡感應篇一卷，淸大儒惠棟嘗爲之注，顧亦未嘗明其爲何人作，只謂爲最古之勸善書。注中屢引李昌齡傳云，而其文皆不見宋史李昌齡本傳，是則所謂「李昌齡傳云」云者，蓋李昌齡曾爲此書作傳注也。李昌齡爲宋初人，此書似更在李昌齡前，在此類書中誠最古矣。陰隲文作者，弟尙未考得。至於功過格則出袁了凡，據其訓子立命說謂：初遇孔先生者曾預言其一生之運命；後遇雲谷禪師，詔以行善種可轉變命運，因梓了凡四訓功過格勸世，一時大行。了凡名黃，因受雲谷禪師敎改名了凡，謂棄了凡俗也。明萬曆進士，曾佐經歷宋應昌軍征朝鮮。了凡以前，感應篇等立說不甚盛，自得其提倡後，至淸而益昌。淸順治十三年上諭刊行感應篇，康熙時有李士達者亦嘗編功過格，雍乾間，雖名儒學者亦奉行之矣，惠棟自序其太上感應篇注曰：『雍正之初，先慈抱病，不肖棟日夜嘗藥，又禱於神，發願注感應篇以祈母疾。』同時朱文正公珪亦爲之序曰：『憶予兄弟少時，先大夫每日課誦是書，即以敎諸子……予謂敎子弟者當與家訓蒙求並授……』均可以見當時浸漬人心之深。雖梓幼時，感應篇、陰隲文二書蓋猶家絃而戶誦也。

## 致羅雨亭教授書

大著「管子研究」稿兩冊並大教均拜悉，略有臆見奉商。茲先將尊稿目錄開列如下以便商討。

管子研究

　管子研究敘目

　管子眞僞年代考

　附攷一　戰國前無私家著作說

　附攷二　古代經濟學中本農末商學說

　附攷三　古代政治學中之皇帝王霸

書名是包涵內容的，必內容有若干而以書名渾括之。今大著內容共五種：開頭一種是目錄，後三種是附屬品，眞正內容實爲管子一書之眞僞及其成書之年代，今渾稱「眞僞年代」，似不能標出此義；且就敘目看，尤以成書年代爲重，謂年代明而眞僞自見。此爲全書精神所在，不能不表而出之。因此我們打算將書名和目錄略略變更如下：

管子探源

　敘目

所以要如此變更一下，第一只爲要使書名動人，因原書名似乎有些輕描淡寫，不見斤量，用了「探源」二字，則有崔適「史記探源」的先聲在，使人一望而知其價值；大著之閎深約美亦當之而無愧。第二，因「管子眞僞年代」一目實爲全書核心，前之敍目後之附考，都爲此而設，故特升之爲八章，作爲全書之正文，庶較有堂堂正正之觀。第三，以目錄論，附考要占全書五分之三，似乎有些喧賓奪主，故置之正文八篇之後，使不致喧賓奪主；如可改附考爲附錄，尤爲一貫，因正文既不點出「考」字，當然無所謂附考。質之高明以爲然否？

# 答嵇文甫教授書

（上略）關於社會演進之過程，弟意以爲目下吾國新史家有一成見，以爲我國社會演變之過程必同於歐洲——必先有奴隸社會而後有封建社會。弟對此種成見蓄疑已久，特未發表，骨鯁在喉，乘此先向 足下一吐，亦快事也。竊以爲就吾國史籍所載，吾國封建社會之形成，其時實在周世。周之井田制，雖聚訟紛紜，迄今未有定論。顧就臆見所及，實爲封建社會之典型。由所謂「士食田，庶人食力」，「分田制祿」，「死徙無出鄉」等等之紀載觀之，明明是：惟士以上爲有土地而庶民則無與焉；至士以上所得之土地則以爲食祿，庶民則只能固着於土地而死徙無出鄉。凡此非十足之封建社會典型而何。至我國奴隸社會之形成，則當在戰國到西漢。此一期間，工商業頗發達，工商資本家及大地主所役使之奴婢動輒成千累萬，爲數之衆多幾非吾人所能想像；且「秦置奴婢與牛馬同蘭」，亦史有明文。此時之社會實有類古希臘。東漢三國以後，工商業雖似不復如秦漢，而魏晉南北朝且絕具封建典型，然「耕當問奴，織當問婢」，是生產事業仍在奴隸手中；奴隸之身分與贏馬同科，置奴之價値亦與牛馬爲八與二十之比例。唐以後海外貿易相當發達，而奴隸則相仍不廢；直至明季，蓄奴多者尙以千計。淸繼明，奴隸制始行消滅。然則此一悠久之時期，雖盡謂爲奴隸時代亦無不可。蓋封建時代與奴隸時代並非必須爲先後的縱的演變，實係受生產方式之影響而自爲各別的發展——封建社會之生產方式爲純農業的；而奴隸社會則並不限於農業，其大較也。其

此則我國惟秦漢以後則然。歐洲中古時代之封建社會，其生產亦爲純農業的，工商業則不過寄生於農村而爲之附庸，此在我國，惟周代則然。故以吾國社會演變之過程言，實先有封建社會而後有奴隸社會也。質之高明以爲何如？

# 中國近代邊疆沿革考序

客歲秋，余因釐訂中華書局出版之中國喪地史及中國國恥地圖，取錢恂「中俄界約斠注」、施紹常「中俄國際約注」及張弢「中俄界務沿革記略」等書校勘之。循譯約文所記山川里向，按之坊間所刊行各種地圖，往往有因地名之牴牾歧出，而使約文為之晦澀者，薩彥嶺與薩揚嶺即其一例也。約文中既有「薩揚」、「薩彥」、薩揚斯克之紛歧，且專指自沙賓達巴哈西南一段；而坊間所出各圖較簡略者，則所謂「薩揚」或「薩彥」，其地皆在沙賓達巴哈之東。其較詳者，則指沙賓達巴哈以東者稱薩彥嶺，而以西稱薩揚嶺；亦有以東部稱薩揚嶺而西部稱薩彥嶺者；有東部稱東薩揚嶺而西部稱西薩揚嶺者；亦有全稱薩彥山或薩揚山或薩揚斯克者；又有稱為額爾寄克、塔爾噶克、台幹者；使人莫知所從。按之約文，則綿亘於唐努烏梁海東北境者，只有額爾寄克、塔爾噶克、台幹鄂博之名，而薩彥或薩揚則專指自沙賓達巴哈走向西南之一段。蓋「薩彥」、「薩揚」實一音之異譯。考諸東西圖籍，稱此山脈者，有 Erghiky Targak Taiga, Zaiyanski, Sayan, Sajan, サヤン等名，皆全指包圍蒙古由東北迤至西北一帶界山者，而「沙賓達巴哈」特沿薩揚山脈途中之一鄂博也。徒以約文之歧出，遂病索驥之無從。其他約文與地圖間之捍格，約文與約文間之異同，亦往往而見。蓋我國之治輿地者，往往視西北為荒寒，不重視；間有鑽研者，又以不諳蒙語，既苦地名音譯之冗且長，而又不能如人之躬臨其地以從事於調查與測繪，故即有所得，亦復影響捫

採。葄枕於中如洪鈞其人者，且不免遺譏，此其所以難也。余頗思以傭食之餘，蒐集關於中俄界約之典籍，參互而釐斠之，繼錢施諸氏而有所述。會以受人之囑，別有所譔著，因請同事東陽葛君綏成竟其事。葛君固一精治輿地之學，而當時爲余蒐集翻檢圖籍，以匡不逮者也。旣受吾請，毅然以自任，且謂吾國邊境情形之複雜及國界之未釐正者，固不獨中俄間爲然，如葱嶺迤西南國境之界劃，滇緬江心坡之爭持及中葡之澳門界址等，皆不能不有所考訂，有所陳述以備執政者之採擇。因竭十閱月之力，鉤稽羣籍，成十餘萬言之巨著，持以見示，且與商定其名稱。余觀其所舉界約，如哈巴河界約、阿拉克別克河口界約、邁喀普奇蓋界約、續勘喀什噶爾界約等，均視他所載爲正確而完備；又如恰克圖界約中『東順至布爾固特依山梁至奇蘭卡倫……』句，治條約及輿地學者往往作『東順至布爾固特，依山梁至奇蘭卡倫』，似謂循布爾固特，順山梁而至奇蘭卡倫，此書則爲正其讀爲『東順至布爾固特依（一譯布爾古台）山梁……』蓋布爾固特依固山梁名，非謂從布爾固特起，依此山梁云云也。諸如此類，所改正者殊不少。此外如對於參謀部百萬分之一中國輿圖所載之第五十八界牌，塔爾巴哈界約中界圖所繪之虛線等，本書亦有正確之商榷與改正，因請名之曰，中國近代邊疆沿革考，幷誌葛君作是書之緣起以歸之。

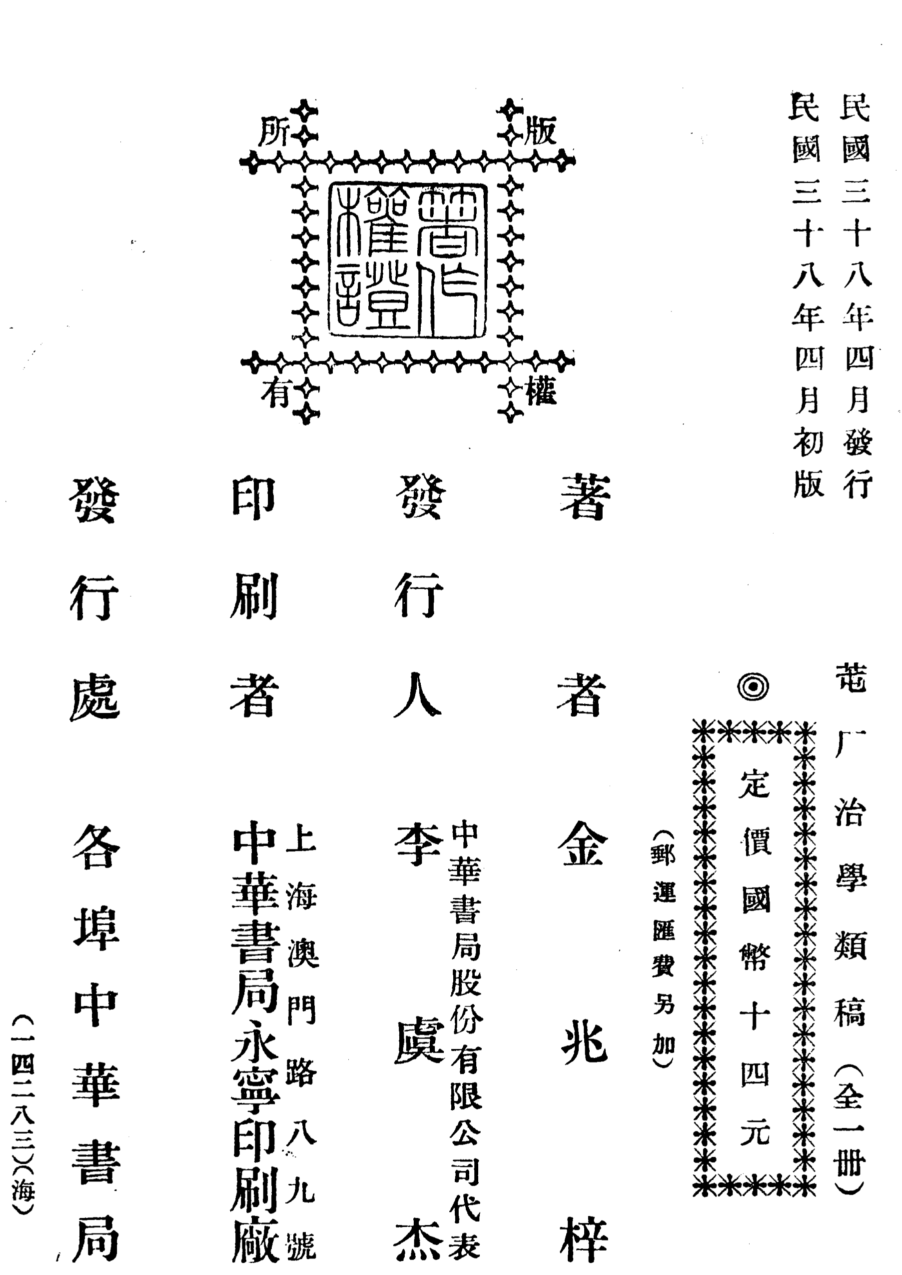
# 元代雲南史地叢考序

從來治元史者多重西北，西北地理之鉤稽，幾成元史學惟一無二之槖籥，而不知此實治蒙兀兒史者之事也。卽元論元，其西南之經營，蓋尤有重於西北。當世祖南征，實自吐番取雲南，扼巴蜀之背，得建瓴之勢始；然後沿江而下，南宋遂以不支。不明乎此，元人行軍之方略無由見。元人入主中國後，其在雲南之設施，尤大費周章，可革者革之，不能不因者因之；於是省政、王政、藩政、土官樊然並列，舉元代治中國之政制幾乎無一不備；蒙古、色目、屯田駐軍、雜居漢戶、爨蠻之間，民族之複雜，雲南尤儼然一元世之小中國焉。不明乎此，則元人治中國之方略無由見。雲南自蒙氏南詔自外中國後，文物制度，久不見於中國之史乘。元人得雲南，一切就蒙古語言諧音選譯，如「哈喇章」、「察罕章」之類，令人不可復究詰，不有以博稽而參證之，抑非徒治元史者障翳橫生，卽雲南之爲雲南，亦幾成新闢之遐荒矣。會澤夏光南先生綱羅古今中外典籍，勒成元代史地叢考一書，取其人其地之名實紛歧者一一參互而訂正之，取典章文物之易滋疑誤者一一爬梳而釐析之，使此久沈晦僿之重要史料一旦而昭若發蒙，非特治元史者於此更得一新槖籥，卽元前元後之雲南史乘亦藉以由斷續而始末貫穿。「疏通知遠」是書有焉。

## 菴厂跋

思利尋焉，求義忽焉，世俗之所謂巧也，然而常拙。物固有所然，亦固有所可。因於所然，安於所可，斯得矣。莊生曰：『衆人役役，聖人愚菴。』比物此志也，因取以顏吾室。

（完）



民國三十八年四月發行
民國三十八年四月初版



芚广治學類稿（全一冊）

◎定價國幣十四元
（郵運匯費另加）

著者　金兆梓
發行人　中華書局股份有限公司代表　李虞杰
印刷者　上海澳門路八九號　中華書局永寧印刷廠
發行處　各埠中華書局

（一四二八三）（海）